المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
عمادة البحث العلمي
رقم الإصدار (٩٧)



الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع

للإمام
شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني
٨١٣ - ٨٩٣ هـ

تحقيق
د/ سعيد بن غالب كامل المجيدي

الجزء الرابع

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الدرر اللوامع

في

شرح جمع الجوامع

٤

ح الجامعة الإسلامية ، ١٤٢٨هـ.

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

المجيدي ، سعيد بن غالب كامل

الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع للكوراني /

سعيد بن غالب كامل المجيدي - المدينة المنورة ،

١٤٢٨هـ.

٢٨٨٠ ص ؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٢-٥٨٠-٠٢-٩٩٦٠

١ - أصول الفقه أ- العنوان

ديوي ٢٥١ ١٤٢٨/٣٦٢٠

رقم الإيداع : ١٤٢٨/٣٦٢٠

ردمك : ٢-٥٨٠-٠٢-٩٩٦٠

الكتاب الخامس

في الاستدلال



الكتاب الخامس

في الاستدلال

قـــوله: «الكتاب الخامس في الاستدلال، وهو دليل ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس»[١].

أقـــول: لما فرغ من الأدلة المتفق عليها شرع في المختلف فيها، وهو الاستدلال، ويطلق - لغة - على طلب الدليل.

واصطلاحاً: على إقامة الدليل[٢] / ق(١١٤/ ب من ب) أي دليل كان من نص، أو إجماع، أو غيرهما.

وعلـــى أخـــص منه، وهو إقامة الدليل حال كونه ليس نصاً، ولا إجماعا، ولا قياساً، وهذا مقصود الكتاب.

ولتقدم معرفة هذه الثلاثة في الأبواب السابقة صح تعريف الاستدلال بها.

---

(١) راجع: تعريف الاستدلال: الحدود للباجي: ص/٤١، والمنهاج في ترتيب الحجاج ص/١١، والبرهان: ١١٣٠/٢، والإحكام لابن حزم: ٣٧/١، ٦٧٦/٢، والكافية في الجدل: ص/٤٧، والإحكام للآمدي: ١٧٥/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٥٠، والعضد على ابن الحاجب: ٢٨٠/٢، وتيسير التحرير: ١٧٢/٤، والمحلي وحاشية البناني عليه: ٣٤٢/٢.

(٢) آخر الورقة (١١٤/ب من ب).

قال الآمدي: وما سماه بعضهم: الاستدلال، وجعله باباً خامساً، فحاصله: يرجع إلى التمسك بمعقول النص، أو الإجماع، وكذا شرع من قبلنا، وقول الصحابي، ونحو ذلك فراجعة إلى الأربعة، وإلا فلا دخل للرأي في إثبات الأحكام الشرعية، وإنما أفردوه باباً لكونه جارياً في تلك الأبواب كلها.

كما يقال: هذا حكم دل عليه القياس، وكل ما دل عليه القياس فهو حكم شرعي، فهذا حكم شرعي.

وكما إذا قيل: ما ذكرته معارض بالإجماع، وكل معارض بالإجماع باطل، فما ذكرته باطل، وقس على هذا.

قال المصنف - تفريعاً على التعريف المذكور -: يدخل فيه القياس الاقتراني، كما ذكرنا[١].

وهو قياس مؤلف من قضيتين متى سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول آخر، أي: قضية أخرى تكون نتيجة لهما، كما في المثالين المذكورين. والاستثنائي يكون في الشرطيات، ففي المتصلات، كما يقال: إن كان هذا إنساناً، فهو حيوان، لكنه ليس بحيوان ينتج أنه ليس بإنسان، أو أنه إنسان ينتج أنه حيوان،

---

(١) القياس الاقتراني، والاستثنائي نوعان للقياس المنطقي فإن كان اللازم، وهو النتيجة، أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل فهو الاستثنائي، وإن كان مذكوراً فيه بالقوة بأن لم يتصل فيه طرفاه، فهو الاقتراني. كما مثل الشارح، وقد سبق ذكرهما مع المراجع في ٢٠٢/١.

وراجع: الإحكام للآمدي: ١٧٦/٣، والمحلي مع حاشية البناني: ٣٤٢/٢، ومناهج العقول: ١٥٠/٣، وتيسير التحرير: ١٧٢/٤.

فاســـتثناء عين الأول ينتج عين الثاني، واستثناء نقيض الثاني ينتج نقيض المقدم، وعـــين الثاني لا ينتج عين الأول لاحتمال كونه عاماً، ولا يلزم من إثبات العام إثـــبات الخاص كما في المثال المذكور، فإن الحيوان لا يستلزم وجود الإنسان، وكـــذا نقـــيض الإنـــسان لا يستلزم نقيض الحيوان لوجوده في الفرس، وفي المنفـــصلات: العدد إما زوج، أو فرد، لكنه زوج ينتج أنه ليس بفرد، أو فرد ينـــتج أنه ليس بزوج، مثاله - في الشرعيات -: الضب إما حرام، أو حلال لكنه حلال: لأنه أكل على مائدته ﷺ، فليس بحرام[1].

مثال آخر: صيد الـــمُحْرِم إما حرام، أو حلال لكنه حرام لأنه نهي عنه[2]، فليس بحلال، ولهذا تفاريع كثيرة ليست مقصودة تركناها خوف الإطالة.

---

(١) رواه أحمد، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه عن ابن عباس عن خالد بن الوليد: أنه أخبره أنه دخل مع رسول الله ﷺ على ميمونة، وهي خالته، وخالة ابن عباس فوجد عندها ضباً محنوذاً، فقدمته لرسول الله ﷺ، فرفع رسول الله ﷺ يده فقال خالد بن الوليد: أحرام الضب يا رسول الله؟ قال: «لا، ولكن لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه قال خالد: فاجتررته فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر، فلم ينهني».
وقد رويت أحاديث أخرى بألفاظ متعددة، وطرق مختلفة.
راجع: مسند أحمد: ٨٨/٤، وصحيح البخاري: ١٢٥/٧، وصحيح مسلم: ٦٦/٦، وسنن أبي داود: ٣١٧/٢، وسنن الترمذي: ٤٩٢/٥، وسنن النسائي: ١٩٧/٧، وسنن ابن ماجه: ٢٩٦/٢، ونيل الأوطار: ١١٨/٨.

(٢) لحديث الصعب بن جثامة أنه أهدى لرسول الله ﷺ حماراً وحشياً، وهو بالأبواء، أو بودان فرده عليه رسول الله ﷺ.
قال: فلما أن رأى رسول الله ﷺ ما في وجهي قال: «إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم».
راجع: صحيح مسلم: ١٣/٥.

وقياس العكس: ما يستدل به على نقيض المطلوب، ثم يُبْطَل، فيصح المطلوب كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فإنه استدل على حقية القرآن بإبطال نقيضه، وهو وجدان الاختلاف فيه، فتأمل[١]!

قوله: «وقولنا: الدليل يقتضي أن لا يكون كذا».

أقول: أراد بعد تعريف الاستدلال إيراد أنواع منه، فبدأ بالدليل الملقب بالنافي عندهم، كما يقول الشافعي: نكاح المرأة إذلال، وإرقاق لها، والإنسانية تنافي ذلك إظهاراً لشرف الإنسان، إلا أنا خالفنا ذلك / ق(١٢٢/أ من أ) فيما إذا صدر عن الولي، لكمال عقله، ودقة نظره، وهذا مفقود في المرأة، فوجب إبقاء الدليل على مقتضاه[٢].

ومنه انتفاء الحكم لانتفاء مدركه.

---

(١) قياس العكس: هو إثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة كما مثل الشارح بالآية الكريمة، وكما تقدم في حديث مسلم: «أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟».

وراجع: شرح النووي على مسلم: ٩٢/٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٤٣/٢، وتيسير التحرير: ١٧٣/٤-١٧٤، وهمع الهوامع: ص/٣٩٣.

(٢) راجع: المحلي مع حاشية البناني عليه: ٣٤٤/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٢٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٣٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٣٩٣.

تقريره: أن الحكم الشرعي لا يمكن ثبوته من غير دليل، إذ لو ثبت لــزم المحـــال، وهو وقع تكليف ما لا يطاق، لأن ذلك الحكم لا بد وأن يكون متعلقاً بأفعال المكلفين، كما تقدم في أول الكتاب.

وقـــد فرض أنه لا دليل له يعرفه، ولا معنى للمحال إلا ما لا يمكن تعلـــق قدرة العبد به عادة، ولو كان له دليل إما النص، أو الإجماع، أو القـــياس، وقـــد سبرنا، فلم نجد من ذلك شيئاً. أو لا نتعرض للسبر، بل نقول: شيء من النص، والإجماع، والقياس غير موجود، إذ الأصل العدم، والأصـــل بقـــاء مـــا كان على ما كان، وهذا النفي حكم شرعي، لأنه مـــستفاد مـــن دليل شرعي هو انتفاء مثبت الحكم الذي علم من الدين ضرورة حيث لا دليل، لا حكم لما قدمناه من لزوم المحال.

والاعتـــراض بـــأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ليس بـــشيء، لأن كلامنا في أنه لا حكم أصلاً لله وراء الأحكام الخمسة، فإنا قاطعون بأن لا حكم سواها.

وكذا قولهم: وجد المقتضي، أي: السبب، فيوجد المسبب، ووجد المانـــع، فينتفي الحكم، أو فقد الشرط، فلا يوجد الحكم، فإنهم كثيراً ما يقولون مثله.

قـــيل: ليس بدليل، بل دعوى دليل؛ لأنه بمثابة قوله وجد الدليل، فيوجد الحكم.

وهـــذا الكلام ليس بدليل على وجود الحكم اتفاقاً، وإنما الدليل ما يـــستلزم الحكـــم، وهو / ق(١١٥/ أ من ب) السبب الخاص، أو وجود المانع الخاص، أو [عدم][1] الشرط الخاص.

وقـــيل: بل هو دليل، وهو مختار المصنف إذ لا معنى للدليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وهو كذلك.

وإذ بنينا على هذا.

فقـــيل: اســـتدلال مطلقاً: لأنه ليس [بنص، ولا إجماع، ولا قياس فالحد منطبق عليه.

وقـــيل: استدلال إن ثبت وجود السبب، أو المانع، أو فقد الشرط][2] بغير الثلاثة.

وإلا فهـــو مـــن قبيل ما ثبت به إن نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً وهذا مختار المحققين[3]: لأنك تقول: هذا حكم وجد سببه، وكل ما وجد سببه فهو موجود.

فكـــبرى القياس - وهي قولنا: كل ما وجد سببه، فهو موجود - قطعية لا يخالف فيها أحد، فالمحتاج إلى البيان صغرى القياس، وهي قولنا: هذا حكم وجد سببه، فمثبت الصغرى هو مثبت الحكم.

---

(١) سقط من (أ، ب) وأثبت بهامش (أ).

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) منهم الآمدي، وابن الحاجب، والعضد، والشوكاني، وغيرهم.

راجع: الإحكام للآمدي: ٣/١٧٥، والمختصر وشرح العضد عليه: ٢/٢٨١، وإرشاد الفحول: ص/٢٣٧.

[فـــإن كـــان ذلك المثبت غير النص، والإجماع، والقياس، فالحكم مثبت بالاستدلال، وإن كان بأحد الثلاثة، فالحكم مثبت به][1].

فإن قلت: إذا كان المحتاج إلى البيان هي الصغرى، وقد أثبت الحكم فيها بأحد الثلاثة فما فائدة ضمها إلى الكبرى واستخراج النتيجة؟

قلت: فائدة ذلك العلم بالحكم من وجهين من حيث الخصوص في الـــصغرى، والعموم في الكبرى، ولأن ذلك الحكم المثبت في الصغرى إذا علـــم اندراجه في قاعدة لم يخالف فيها أحد، وتطابقت الآراء على قبولها كانت النفس إلى قبولها أميل.

قوله: ((الاستقراء)).

أقول: من الأدلة الاستقراء، وهو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئي على ثبوته في الكلي[2]، وهو على قسمين:

إما تام: وهو الذي يتبع جميع جزئياته كقولك: كل جسم مؤلف[3] / ق(١٢٢/ ب من أ)، لأن هذا الجسم مؤلف، وذاك أيضاً، إلى آخر الأجسام.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: معيار العلم: ص/١٦٠، والمستصفى: ٥١/١، والمحصول: ٢/ق/٢١٨/٣، ونهاية السول: ٢٧٧/٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٤٥/٢، ومناهج العقول: ١٥٩/٣، وأثر الأدلة المختلف فيها: ص/٦٤٨، والتعريفات: ص/١٨.

(٣) آخر الورقة (١٢٢/ب من أ).

أو ناقص: إذا كان أكثرياً كقولك: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، فإن الإنسان هكذا، والفرس، والجمل بخلاف التمساح فإنه يحرك الفك الأعلى، فالأول قطعي، والثاني ظني، ويسميه الفقهاء: إلحاق الفرد بالأعم الأغلب.

والفرق بين القياس المنطقي، والقياس الأصولي، والاستقراء هو أن القياس المنطقي استدلال بثبوت الحكم في الكلي لإثباته في الجزئي.

وفي القياس الأصولي: الاستدلال بثبوت الحكم في جزئي لإثباته في جزئي آخر مثله لجامع كما سبق تفصيله، وفي الاستقراء: الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئي لإثباته في الكلي عكس القياس المنطقي.

وبعضهم[١] قد خبط في هذا المقام خبطاً فاحشاً، فذكر أن الاستقراء التام هو القياس المنطقي.

ثم قال: «والفرق بين القياس الأصولي، والاستقراء الناقص، بأن الحكم في الناقص بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته»[٢]، وهذا كلام من لم يتقن القواعد العلمية.

وقد بينا لك الفرق، فتمسك به، وعض عليه بالنواجذ يخلصك عن هذه الأوهام.

---

(١) جاء في هامش (أ): «هو الزركشي».

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٢٨/أ).

قوله: ((قال علماؤنا: استصحاب العدم الأصلي)).

أقول: من الأدلة المختلف فيها بين الأئمة الأربعة الاستصحاب[١].

قال به الشافعي، ونفاه الحنفية[٢].

ومعـــناه: أن الحكم الفلاني كان، ولم يظن عدمه، وكلما وجد ولم يظن عدمه، فهو مظنون البقاء.

ولا بـــد - أولاً - من تحرير محل النـــزاع، فنقول: محله هو الحكم الـــشرعي لا النفي الأصلي، ولذا تقول الحنفية: الاستصحاب يصلح دافعاً لا مثبتاً، فحياة المفقود تصلح حجة في دفع الإرث عنه لا في إثبات الإرث له.

---

(١) هو الحكم الذي يثبت في الزمان الثاني بناء على الزمان الأول أو هو عبارة عن إبقاء ما كان على ما كان عليه لانعدام المغير.

راجع: البرهان: ١١٣٥/٢، والجدل لابن عقيل: ص/٩، والمستصفى: ٢١٨/١، والعضد على ابن الحاجب: ٢٨٤/٢، ونهاية السول: ٣٥٨/٤، ومختصر الطوفي: ص/١٣٨، والتعريفات: ص/٢٢، والمحلي مع حاشية البناني عليه: ٣٤٨/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٣، وأصول مذهب أحمد: ص/٣٧٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٣٧.

(٢) وهذا مذهب الجمهور من الحنفية، وبعض المتكلمين، ونقل الكمال بن الهمام في تحريره عن طائفة منهم القول بحجيته مطلقاً، وعن أبي زيد، وشمس الأئمة، وفخر الإسلام أنه حجة في الدفع دون الرفع.

راجع: أصول السرخسي: ١٤٧/٢، ٢٢٣، وكشف الأسرار: ٣٧٧/٣، وتيسير التحرير: ١٧٧/٤، والفقيه والمتفقه: ٢١٦/١.

فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا، أو ترك العدم الأصلي[١]، والعموم، والنص، فإنه لا خلاف في الثلاثة، بل الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه سابقاً، كقول الشافعية - في الخارج من غير السبيلين -: من خرج منه كان متطهراً، أو الأصل البقاء حتى يثبت معارضاً، والأصل عدمه.

قوله: «وقيل في الدفع دون الرفع»، إشارة إلى ما نقلناه عن الحنيفة، ولكن مقابلته بقوله: «مطلقاً» ليس بحسن، لأن قوله: «مطلقاً» إشارة إلى عدم الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته.

فقوله - بعد ذلك -: «وقيل» يشعر بأن الخلاف من الشافعية، كما أن قوله - بعده -: «وقيل: بشرط أن لا يعارضه ظاهر» خلاف الشافعية.

هذا ولنرجع إلى شرح الكتاب، فنقول: [قيل][٢]: حجة بشرط أن لا يعارضه ذلك الأصل ظاهر، فالحكم للظاهر سواء كان غالباً، أو لا،

---

(١) هو الذي عرف في العقل انتفاؤه، وأن العدم الأصلي باق على حاله كالأصل عدم وجوب صلاة سادسة، وصوم شهر غير رمضان، فلما لم يرد السمع بذلك حكم العقل بانتفائه لعدم المثبت له، ويعرف بالبراءة الأصلية، وهذه حجة عند الجمهور خلافاً للمعتزلة وبعض المالكية.

راجع: المعتمد: ٢/٣٢٥-٣٢٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٧، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية: ص/٥٤٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٤٩.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

وهـــو أحـــد قولي الشافعي[1]/ ق(١١٥/ب من ب) في تعارض الأصل، والظاهر.

وقيل: إنما اعتبر الظاهر إذا كان له سبب يضاف إليه، كما إذا بال ظبي في ماء بلغ قلتين، فوجده متغيراً، فإنه يحتمل أن يكون لطول المكث، والظاهـــر أنـــه بالبول، وعليه نص الشافعي، وتبعه الأصحاب[2] وفصل المصنف القول فيه بأنه إن قرب العهد سقط الأصل لقوة السبب، كما إذا وجد الماء متغيراً بعد بول الظبي من غير تراخي زمان طويل بخلاف ما إذا طـــال الزمان فإنه يبعد/ ق(١٢٣/أ من أ) إضافته إليه، فيرجع إلى رعاية الأصل[3].

---

(١) آخر الورقة (١١٥/ب من ب)، وذكر الأشموني أنه القول المرجوح من أقول الشافعي.
راجع: همع الهوامع: ص/٣٩٦.

(٢) إعمالاً للسبب الظاهر.
راجع: المستصفى: ١/٢١٧-٢١٩، والمنخول: ص/٣٧٣، والمحصول للرازي: ٢/ق/٣/١٤٨، ١٦٣، والإحكام للآمدي: ٣/١٨١، وما بعدها والعضد على ابن الحاجب ٢/٢٨٤، وهمع الهوامع: ص/٣٩٦، والمحلي وحاشية البناني عليه: ٢/٣٤٨.

(٣) وهو مذهب القفال، والجرجاني في شرح التلخيص ذكره الأشموني في همع الهوامع: ص/٣٩٦.
وراجع: الإحكام لابن حزم: ٢/٥٩٠، وروضة الناظر: ص/١٣٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٧، ومختصر الطوفي: ص/١٣٨، ومختصر البعلي: ص/١٦٠، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٣، ومجموع الفتاوى: ١١/٣٤٢، وأثر الأدلة المختلف فيها ص/١٨٦.

لنا - على حجية الاستصحاب -: أن ما تحقق وجوده، أو عدمه في حـــال، و لم يظن طرو معارض يزيله ظنٌّ بقائه ضروري، ولولا بقاء هذا الظن لما حسن من العقلاء مراسلة الإخوان إلى البلاد النائية.

ولنا - أيضاً -: الشك في الزوجية ابتداء يوجب حرمة الاستمتاع، بخلاف طرو الشك في الدوام، ولا فارق إلا استصحاب عدم الزوجية في الأولى، واستصحاب الزوجية في الثانية.

فلـــولا اعتـــباره لـــزم استواء الحالين تحريماً، وجوازاً وهو خلاف الإجماع.

قالوا: الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بأدلة منصوبة من قِبل الشارع، وهي منحصرة في النص، والإجماع، والقياس اتفاقاً، ومحل النـــزاع ليس منه، فيكون مردوداً.

قلنا: ذاك في إثبات الحكم ابتداء، والكلام في ظن البقاء، ولو سلم، الحصر ممنوع، بل هناك دليل رابع فيه النـــزاع.

قالوا: ثانياً، لو صح ما ذكرتم لقدمت بيِّنة النفي على الإثبات، وهو باطل اتفاقاً.

الجـــواب: بينة النفي إذا عارضها بينة الإثبات لا تفيد الظن ليتأيد ذلـــك الظـــن بالأصل الذي هو الاستصحاب، بل لا ظن يحصل إلا ببينة المثبت، لأنه يبعد غلطه بأن يظن المعدوم موجوداً بخلاف النافي، لأنه ينفي الوجود بناء على عدم علمه.

قال: «ولا يحتج باستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف»، يريد أن الإجمـــاع إذا انعقـــد على حكم في حال من الأحوال، ثم تغير ذلك الحال، فوقع الخلاف.

فـــيل: يكون حال الإجماع معتبراً جرياً على قاعدة الاستصحاب، وبـــه قـــال الصيرفي، وابن سريج، والآمدي[1]، ولم يرضه المصنف: لأن الأحكام تختلف باختلاف الأحوال والأوضاع.

قوله: «فعُرِف أن الاستصحاب».

أقـــول: هذا تفريع على ما تقدم، أي: قد علم أن محل النـــزاع إنما هو في ثبوت الحكم الشرعي في ثاني الحال لوجوده في الأول لعدم وجدان المغير.

وأمـــا ثبوته في الأول معللاً بثبوته الآن، كما يقال: هذا الكيل لم يكن على عهده ﷺ.

---

(١) واختاره ابن شاقلا، وابن حامد، وأبو عبد الله الرازي، وابن خيران وابن القيم، وغيرهم.

ومثاله: المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته يمضي فيها، لأنهم أجمعوا قبل رؤية الماء على انعقاد صلاته، فيجب أن تستصحب هذه الحال بعد رؤية الماء حتى يقوم دليل ينقله عنه.

راجع الخلاف في هذه المسألة: اللمع: ص/٦٨، والتبصرة: ص/٥٢٦، والمنهاج: ص/٣١، والمستصفى: ١/٢٢٣، وروضة الناظر: ص/١٣٩، والإحكام للآمدي: ٣/١٨٧، وأعلام الموقعين: ١/٣٤٣، وتيسير التحرير: ٤/١٧٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٥٠، وتشنيف المسامع: ق(١٢٨/ب)، والغيث الهامع: ق(١٣٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٩٦.

فيقال: بلى، لأن الأصل موافقة الماضي للحال، فمثله استصحاب مقلوب لا يعد دليلاً، وقد يقال - في الاستدلال بالمقلوب - لو لم يكن الثابت اليوم ثابتاً أمس، لكان غير ثابت في الأمس إذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه.

وإذا غير الثابت أمس يلزم عدم ثبوته اليوم استصحاباً للعدم، وليس كذلك لأنه ثابت الآن، فيلزم ثبوته أمس ويرد المنع على مقدمتين منه.

فيقال: قولك: يلزم من عدم ثبوته أمس عدم ثبوته اليوم، ممنوع إذ الفرض أنه ثابت اليوم.

وقولك: إذا ثبت اليوم يلزم ثبوته أمس ممنوع، بل ثبت اليوم، ولا يلزم ثبوته أمس، وعدم ثبوته فيه لا يقدح إلا باستصحاب ذلك العدم، وقد عرفت دفعه[1].

قوله: «مسألة لا يُطالَب النافي بالدليل».

أقول: النافي للشيء الذي عُلِمَ انتفاؤه لكل أحد بالضرورة، بأن علم ذلك حساً، تواتراً، فلا حاجة إلى الدليل[2]، وهو ظاهر، وإن لم يكن ذلك

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٥٠، وتشنيف المسامع: ق(١٢٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٣٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٣٩٧.

(٢) لأنه عدل يصدق في دعواه الضرورة، ولأن الضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه، أما إن كان ادعى علماً نظرياً، أو ظنياً بانتفائه فهل يطالب بدليل الانتفاء فيه مذاهب: =

الانـــتفاء ضرورياً يطالب بالبيان، لأنه يدعي أمراً غير مسلم عند الخصم، فلا بد من إثباته.

وعلى عبارة المصنف مؤاخذة، وهو أن يقال:

دعـــواه الضرورة لا تسقط عنه المطالبة لأن دعوى[1] / ق(١٢٣/ب من أ) الضرورة في محل النـــزاع لا تسمع.

وبما حررناه تندفع المؤاخذة [فتأمله][2].!

قوله: ((ويجب الأخذ بالأقل)).

قد تقدمت المسألة في الإجماع السكوتي، وإنما أعادها لئلا يتوهم أنه أهملها[3].

= الأول: وبه قال الأكثر، نعم لأن المعلوم بالنظر، أو المظنون قد يشتبه، فيطلب دليله لينظر فيه.

الثاني: لا يطالب بذلك، وحكي عن الظاهرية.

والثالث: يطالب في العقليات دون الشرعيات.

راجع: اللمع: ص/٧٠، والتبصرة: ص/٥٣٠، وأصول السرخسي: ١١٧/٢، والمستصفى: ١٣٢/٢، وروضة الناظر: ص/١٣٩-١٤١، وتشنيف المسامع: ق(١٢٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٣٩/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٥١/٢-٣٥٢، وهمع الهوامع: ص/٣٩٧، والمسودة: ص/٤٩٤، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٤/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٤٥.

(١) آخر الورقة (١٢٣/ب من أ).

(٢) سقط من (ب) وأثبت بالهامش.

(٣) تقدم ١٦١/٣.

قوله: «وهل يجب / ق(/١١٦/ أ من ب) الأخذ بالأخف»؟

أقــول: ذهــب بعض الأصوليين إلى أن الأخذ بالأخف من طرق الاستدلال [واجب][١] لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ولقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وذهــب بعضهم إلى أن الأخذ بالأثقل واجب، لأنه أحوط، وأكثر ثواباً.

وقــيل: لا يجــب الأخذ بشيء، بل يجوز لعدم دليل الوجوب[٢]، والأقــوال المذكــورة تجــري في المذاهب، والروايات، والاحتمالات التي تتعارض أماراها[٣].

قوله: «مسألة اختلف هل كان».

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع الخلاف في هذه المسألة: المستصفى: ٤٠٦/٢، والمحصول: ٢/ق/٥٧١/٢، و٢١٤/٣/٢، وما بعدها وروضة الناظر: ص/٣٥١، والإحكام لابن حزم: ٢٧٦/٣، والعضد على ابن الحاجب: ٣١٦/٢، وشرح الكوكب المنير: ٦٩٢/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٣) وقد مثل له الأشموني بقوله: «أولج مشكل في قُبل مشكل، فيجوز أن يكون المولج أنثى، والمولج فيه ذكراً، فيجب الوضوء، ويجوز العكس، فيجب الغسل ويجوز اتفاقهما في الأنوثة، أو الذكورة، فلا يجب واحد منهما». همع الهوامع: ص/٣٩٨.

أقول: اختلف في أنه ﷺ هل كان قبل البعثة متعبداً[١]، أي: مكلفاً، من تعبده اتخذه عبداً؟ فيه مذاهب: قيل: لم يتعبد بشيء من الشرائع[٢].

وقيل: تعبد، وعلى هذا، فقيل: شرع نوح، وقيل: إبراهيم، وقيل: موسى، وقيل: عيسى[٣]، وقيل: بما ثبت أنه شرع[٤].

---

(١) أولاً لم يكن نبينا محمد ﷺ قبل البعثة على ما كان عليه قومه عند أئمة الإسلام، قال الإمام أحمد رحمه الله: «من زعمه فقول سوء» ونقل عن ابن عقيل قوله: «ولم يكن على دين قومه قبل البعثة بل، ولد مسلماً مؤمناً نبياً صالحاً».

راجع: المسودة: ص/١٨٢، المدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٤، والعدة: ٧٦٦/٣.

(٢) ونقله القاضي أبو بكر عن جمهور المتكلمين، وعلى هذا فانتفاؤه بالعقل عند المعتزلة لما فيه من التنفير عنه، وشرعاً عند الباقلاني، والرازي، وغيرهما إذ لو كان لنقل، ولتداولته الألسنة.

راجع: المعتمد: ٣٣٦/٢، والمحصول: ١/ق/٣٩٧/٣، والإحكام للآمدي: ١٩٠/٣، والمسودة: ص/١٨٢، ١٨٣، وكشف الأسرار: ٢١٢/٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٣٩.

(٣) واختاره ابن عقيل، والبغوي، والمجد بن تيمية، وابن كثير، وغيرهم.

راجع: العدة: ٧٥٧/٣، والمسودة: ص/١٨٢، ومختصر البعلي: ص/١٦١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٥٢/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٤، وشرح الكوكب المنير: ٤١٠/٤.

(٤) يعني من غير تعيين لأحد منهم بعينه، واختاره كثير من الحنابلة، وابن عبد الشكور، والكمال بن الهمام.

راجع: العدة: ٧٥٦/٣، ٧٦٦، والمسودة: ص/١٨٣، وفواتح الرحموت: ١٨٣/٢، مع مسلم الثبوت، وتيسير التحرير: ١٢٩/٣، وتخريج الفروع على الأصول: ص/٣٦٩، وشرح العضد: ٢٨٦/٢، وكشف الأسرار: ٢١٢/٣.

وقيل: بالوقف، وإليه مال إمام الحرمين، والغزالي، والآمدي[١] واختاره المصنف لتعارض أدلة الطرفين[٢].

واختار ابن الحاجب أنه كان متعبداً لتظافر الأحاديث «كان يتحنث بغار حراء»[٣]، «كان يطوف» ونظائرهما.

وأجاب عن أدلة الطرفين[٤].

والعجب من المصنف أنه ذكر - في شرح المختصر - أن الأحاديث التي ادعاها ابن الحاجب لم أحفظ منها سوى حديث التحنث بحراء[٥].

---

(١) راجع: البرهان: ١/٥٠٦، ٥٠٩، والمستصفى: ١/٢٤٦، والمنخول: ص/٢٣١، والإحكام للآمدي: ٣/١٨٨.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٢٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٥٢، وهمع الهوامع: ص/٣٩٨.

(٣) روى البخاري، ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء، فيتحنث فيه - وهوالتعبد - الليالي ذوات العدد» إلخ.

راجع: صحيح البخاري: ١/٥، وصحيح مسلم: ١/٩٧، وشرح النووي عليه ٢/١٩٧، وما بعدها.

(٤) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٨٦.

(٥) راجع: رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب: (٢/ق٢٨٢/أ).

وقد ثبت في البخاري أن الحمس، وهم قريش، كانوا يقفون بمزدلفة، ورسول الله ﷺ يقف بعرفة[١].

واعلم أن الخلاف إنما هو فيما فيه التقليد جائز، وأما أصول الدين، فلم يكن فيها مقلداً لأحد.

وقوله: «وتأصيلاً وتفريعاً» منصوبان على التمييز من اختيار الوقف، والمعنى لم نقل: بأنه كان متعبداً، ولا لم يكن متعبداً أصلاً.

وإن قلنا: إنه كان متعبداً لا نفرع على إثبات التعبد التعيين بشرع.

وما ذكرناه إنما هو قبل النبوة، وأما بعده.

المختار: أنه لم يكن متعبداً بشيء من الشرائع قال الله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

وقول إمام الحرمين، وابن الحاجب: كان يتعبد بما لم ينسخ على أنه موافق لا متابع، حاصله ما ذكرناه من عدم التعبد[٢].

---

(١) روى البخاري، ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كانت قريش، ومن دان بدينها يقفون بالمزدلفة، وكانوا يسمون الحمس، وكان سائر العرب يقفون بعرفات، فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه ﷺ أن يأتي عرفات، ثم يقف بها، ثم يفيض منها، فذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩]».
راجع: صحيح البخاري: ٣٤/٦، وصحيح مسلم: ٤٣/٥.

(٢) يرى الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وبعض الشافعية، أن شرع من قبلنا شرع لنا، وذهب أكثر الشافعية، والأشاعرة، والمعتزلة، وأحمد في رواية إلى أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا. =

قوله: «مسألة حكم المنافع، والمضار».

أقول: قد مر في أول الكتاب أن لا حكم في الأشياء قبل البعثة، بل الأمر موقوف إلى ورود أمر الشارع، إنما الكلام هنا في الأشياء بعد ورود الشرع[1].

فنقول: الأشياء إما ضارة، أونافعة.

= وعلى القول الأول قال أبو يعلى القاضي: «فقد صار شريعة لنبينا، ويلزمنا أحكامه من حيث صار شريعة له لا من حيث كان شريعة لمن قبله»، وهو معنى ما قاله إمام الحرمين.

راجع: العدة: ٧٥٣/٣، ٧٥٧، والبرهان: ٥٠٣/١-٥٠٤، وأصول السرخسي: ٩٩/٢، والمنخول: ص/٣٣٣، والمستصفى: ٢٥١/١، ٢٥٥، والمسودة: ص/١٨٤، والإحكام للآمدي: ١٩٠/٣، والمحصول: ١/ق/٤٠١/٣، ٤٠٦، وكشف الأسرار: ٢١٣/٣، وفتح الغفار: ١٣٩/٢، وفواتح الرحموت: ١٨٤/٢، وتيسير التحرير: ١٣١/٣، ومجموع الفتاوى ٧/١٩، ومختصر الطوفي: ص/١٤٠، ومختصر البعلي: ص/١٦١، والعضد على ابن الحاجب: ٢٨٧/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٤٠.

(١) جمهور العلماء فرقوا بين حكم الأشياء قبل ورود الشرع، وبعده إذا لم يعرف الحكم، وجعلوا لكل حالة عندهم حكماً منفصلاً عن الآخر وذهب البعض إلى التسوية بين الحالتين، و لم يفرقوا.

راجع: الإحكام لابن حزم: ٨٧١/٢، والمحصول: ٢/ق/١٣٣/٣، والروضة: ص/٢٢، وقواعد الأحكام: ٥/١، والمسودة: ص/٤٧٤، والموافقات: ٣/٢، ومختصر الطوفي: ص/٢٩، ومناهج العقول: ١٥٨/١، وتيسير التحرير: ١٧٢/١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٦٤، وشرح الكوكب المنير: ٣٢٥/١.

فالأصـــل في المـــنافع الحل لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقـــرة: ٢٩]، ذكـــره في معرض الامتنان، فيدل على المطلوب دلالة واضحة.

والمضار الحرمة لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[١] أي: في شريعتنا، فيدل على [عدم][٢] جواز تناول الضار.

قـــال والـــد المصنف: يستثنى من هذا الأصل أموالنا، فإن الأصل فيها التحـــريم، واســـتدل علـــيه بالحديث الصحيح: «إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم» وإنما صدر منه هذا الكلام لذهوله عن محل النـــزاع، لأن محله إنما هو في شيء/ ق(١٢٤/أ من أ) لم يرد به نص من الشارع، فإن الأصل فيه ذلك.

---

(١) هذا الحديث رواه أحمد عن عبادة بن الصامت، ورواه الإمام مالك في الموطأ مرسلاً، ورواه ابن ماجه عن ابن عباس، وعبادة بن الصامت، ورواه أبو داود في المراسيل عن واسع بن حبان بزيادة: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، ورواه الحاكم، والبيهقي عن أبي سعيد الخدري، وقال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط مسلم، وأقره الذهبي، ورواه الدارقطني عن عائشة، وابن عباس، وكل واحد من أسانيده لا يخلو عن مقال، وضعف، إلا أنها بمجموعها يقوي بعضها بعضاً، والمرسل أصح.

قال النووي: «حديث حسن، وله طرق يقوي بعضها بعضاً».

راجع: الموطأ: ص/٤٦٤، ومسند أحمد: ٣٢٧/٥، وسنن الدارقطني: ٢٢٧/٤-٢٢٨، وسنن ابن ماجه: ٥٧/٢، وسنن البيهقي: ٧٠/٦، ١٥٧، ١٣٣/١٠، والمراسيل: ص/٢٩٤، والمستدرك: ٥٧/٢-٥٨، ونصب الراية: ٣٨٥/٤، وجامع العلوم والحكم: ص/٢٦٥، وشرح الأربعين النووية: ص/٩٥.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

وأما إذا عارضة نص، فلا كلام، ألا ترى إلى حديث معاذ حين قال: «إنا لمؤاخذون بما تتكلم به ألسنتنا؟» فقال: «ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس في النار على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم»[١].

فإن معاذاً كان فهم أن ما لا ضرر فيه مباح على العموم.

قال الإمام في المحصول: إذا نهانا الله عن بعض الانتفاعات [إنما يكون ذلك][٢] لرجوع الضرر فيها إلى محتاج آخر، إما في الحال، أو في الاستقبال، لكن ذاك على خلاف الأصل، فثبت أن الأصل في المنافع الإباحة[٣]، هذا خلاصة كلامه.

قوله: «مسألة: الاستحسان قال به أبوحنيفة».

---

(١) خرجه الإمام أحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه من رواية معمر عن عاصم بن أبي النجود عن أبي وائل عن معاذ بن جبل رضي الله عنه. وقال الترمذي: حسن صحيح.

قال ابن رجب: «وفيما قاله – رحمه الله – نظر من وجهين:

أحدهما: أنه لم يثبت سماع أبي وائل من معاذ، وإن كان قد أدركه بالسن، وكان معاذ بالشام، وأبو وائل بالكوفة.

والثاني: أنه قد رواه حماد بن سلمة عن عاصم بن أبي النجود عن شهر بن حوشب عن معاذ... وشهر مختلف في توثيقه، وتضعيفه».

راجع: مسند أحمد: ٢٣١/٥، ٢٣٦، ٢٣٧-٢٣٧، وتحفة الأحوذي: ٣٦٢/٧-٣٦٥، وسنن ابن ماجه: ٤٧٣/٢-٤٧٤، وجامع العلوم والحكم: ص/٢٣٦.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/١٤٢.

أقول: القول بالاستحسان[١] مشهور عن الحنفية، ونقل عن الحنابلة أيضاً.

والحق: أنه لم يتعين محل النزاع بين الخصوم إلى يومنا، لأنهم أطلقوه لمعاني بعضها مقبول اتفاقاً، وبعضها مردود اتفاقاً، وأنا أحكي ما ذكره المصنف، مع زيادات وقفت عليها.

الأول: قولهم: هو دليل ينقدح في نفس المجتهد[٢]، / ق(١١٦/ب من ب) ويعسر عليه التعبير عنه.

فنقول: ما معنى انقداحه؟

إن كان معناه: تحقق عند المجتهد بدليل أنه حكم الله يجب العمل عليه اتفاقاً.

---

(١) الاستحسان – لغة –: اعتقاد الشيء حسناً.

راجع: المصباح المنير: ١٣٦/١، مختار الصحاح: ص/١٣٦، القاموس المحيط: ٢١٤/٤، وأساس البلاغة: ص/١٧٤، التعريفات للجرجاني: ص/١٨، وأما اصطلاحاً فسيأتي ذكر الشارح له، راجع تعريفاته، واختلافهم في العمل به: المعتمد: ٢٩٥/٢، واللمع: ص/٦٨، وأصول السرخسي: ٢٠٤/٢، والتبصرة: ص/٤٩٤، والحدود للباجي: ص/٦٥، والمستصفى: ٢٧٥/١، وروضة الناظر: ص/٨٥، والمحصول: ٢/ق/١٦٦/٣، والإحكام للآمدي: ٢٠٠/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٥١، والعضد على ابن الحاجب: ٢٨٨/٢، وكشف الأسرار: ٣/٤، والمسودة: ص/٤٥١-٤٥٤، والاعتصام: ١١٢/٢، وفواتح الرحموت: ٣٢٠/٢، وتيسير التحرير: ٧٨/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٥، ومختصر الطوفي: ص/١٤٣، ومختصر البعلي: ص/١٦٢، وفتح الغفار: ٣٠/٣.

(٢) آخر الورقة (١١٦/ب من ب).

ولا عبرة بعجزه، لأن العجز يضير في المناظرة لا في النظر، وإن كان معناه: أنه تصوره، وهو شاك فيه فمردود اتفاقاً.

الثاني: قولهم: هو العدول عن قياس إلى آخر أقوى، ولا نزاع في هذا لأحد.

الثالث: قولهم: هو العدول عن الدليل إلى العادة(١)، كشرب الماء من السقاء بلا تعيين مقداره، ودخول الحمام، مع السكوت عن مقدار الأجرة، ومقدار المكث.

فنقول: ما المراد بالعادة؟

إن أردت جريانه في زمانه، فهو ثابت بالسنة، وإن أردت في زمان الصحابة، أو من بعدهم من غير نكير، فهو إجماع منهم، وإن كان شيئاً غير هذا، فهو مردود اتفاقاً.

الرابع: قولهم: الاستحسان دليل يقابل القياس الجلي، وهو حجة لأنه ثبت بالدلائل التي هي حجة بالإجماع وتلك الدلائل إما النص مثل السلم، والإجارة، فإن القياس الجلي دال على عدم الصحة، وإنما ترك بالأثر.

---

(١) راجع: المحلي مع حاشية البناني: ٣٥٣/٢، وتشنيف المسامع: (ق١٢٩/ب - ١٣٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٠/ب - ١٤١/أ)، وهمع الهوامع: (ص/٣٩٩-٤٠٠)، والتعريفات: ص/١٨، وأصول مذهب أحمد: ص/٥٠١، وإرشاد الفحول: ص/٢٤١، والأدلة المختلف فيها: ص/١٢٢.

وإما الإجماع كالاستصناع، فإنه خلاف القياس الجلي وجوز إجماعاً.

وقيل: هو قياس خفي قوي الأثر يقابل قياساً لم يكن قوي الأثر.

قلنا: جميع ذلك راجع إلى الأدلة الأربعة، فإن وجد دليل لم يندرج تحت شيء من ذلك، فمن سماه استحساناً، فقد شَرَّع[١]، أي: وضع الشريعة بعد النبوة، فإن استحله كفر، أو لا فكبيرة.

وأما قول الشافعي: «أستحسن أن لا تنقص المتعة[٢] عن ثلاثين درهماً»، «واستحسن أن يترك للمكاتب[٣] شيء» ونحوهما[٤]، فليس من

---

(١) إشارة إلى قول الإمام الشافعي رحمه الله: «من استحسن فقد شرع» بتشديد الراء، أي: نصب شرعاً على خلاف ما أمر الله به ورسوله إنكاراً منه على القائلين به.
راجع: الرسالة ص/٢٥، ٥٠٥، ٥٠٧، والأم: ٧/٢٧٠، والتبصرة: ص/٤٩٢، والمنخول: ص/٣٧٤، والمستصفى: ١/٢٧٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٥٣.

(٢) المراد بها متعة الطلاق التي وردت في القرآن الكريم في عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١].
راجع: أحكام القرآن للشافعي: ١/٢٠١، والأم: ٥/٦٢، ٧/٢٣٥، ومغني المحتاج: ٣/٢٤٢، والإحكام للآمدي: ٣/٢٠٠.

(٣) وهي مكاتبة العبد بأن يتفق معه السيد على دفع مقدار معين له على أقساط ليصبح بعدها حراً، والأصل في مشروعيتها قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[النور: ٣٣].
راجع: الأم: ٧/٣٦٢، ٣٦٤، ومختصر المزني بهامش الأم: ٥/٢٧٥.

(٤) كاستحسانه أن لا تقطع يمنى سارق أخرج يده اليسرى، فقطعت. واستحسانه التحليف على المصحف.
راجع: الأم ٦/١٣٣، ١٣٩، ومختصر المزني: ٥/١٦٩، والإحكام للآمدي: ٣/٢٠٠، ووسائل الإثبات: ص/٣٦٤.

الاستحسان[١] الذي هو أصل وراء الأصول الأربعة، كما أن الاستحصاب الذي قال به ليس أصلاً برأسه.

قوله: «مسألة قول الصحابي».

أقول: لا نزاع في أن مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي آخر، إنما الخلاف في حجيته على غيره[٢]، والحق أنه ليس حجة[٣].

---

(١) يرى الزركشي، وغيره أن الخلاف لفظي راجع إلى معنى التسمية، وأن المنكر عند الشافعية إنما جعل الاستحسان أصلاً من أصول الشريعة مغايراً لسائر الأدلة، أما استعمال لفظ الاستحسان، مع موافقة الدليل، فلا ينكر عند الجميع، وعليه يحمل استحسان الشافعي في المسائل التي سبق ذكرها، فلم يرد الشافعي أن دليل تلك المسائل الاستحسان المجرد، وإنما استحسن ذلك لمآخذ فقهية، إذ كيف يتصور ذلك والشافعي من أشد المنكرين له.؟

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: (٢/٣٥٤)، وهمع الهوامع: ص/٤٠٠، والمذكرة للشنقيطي: ص/١٦٧، والمسودة: ص/٤٥١، ٤٥٢.

(٢) وهو قسمان: تارة ينتشر، ولم ينكر عليه، فسبق الكلام عليه في الإجماع السكوتي وتارة لا ينتشر، فذهب المالكية، وبعض الحنفية، والشافعي في القديم إلى أنه حجة.

(٣) وهذا ينسب إلى جمهور الأصوليين، وهو قول الشافعي في الجديد ورواية أخرى عن أحمد، ورجحه الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب المالكي، والكرخي الحنفي، والشوكاني، وغيرهم.

راجع: التبصرة: ص/٣٩٥، وأصول السرخسي: ٢/١٠٥، ١٠٦، ١٠٩، والإحكام لابن حزم: ٢/٨١٧، والبرهان: ٢/١٣٥٨، وتأسيس النظر: ص/١٠٥، والمستصفى: =

قـــال المصنف - ناقلاً عن والده -: حجة في التعبدي الذي ليس للقياس فيه مجال.

لمـــا روي أن علـــياً رضي الله عنه صلى في ليلة ست ركعات كل ركعة فيها ست سجدات.

قال الشافعي: لو صح عن عليّ أنه فعل لقلت به[١].

وهـــذا في الحقيقة ليس محل النـــزاع، لأن[٢] / ق(١٢٤/ ب من أ) الكـــلام فـــيما يقوله الصحابي برأيه، وما لا مجال للرأي فيه هو في المعنى حديث مرفوع.

وإذا لم يكن قوله حجة، فهل يجوز تقليده، أم لا؟

الحق: أنه لا يجوز؛ لأنهم وإن كانوا مجتهدين، لكن لم تدون أقوالهم، ومذاهبهم، فلم يوثق بما ينقل عنهم، كذا صرح به إمام الحرمين[٣].

= ٢٦٠/١، والجدل لابن عقيل: ص/٨، والمحصول: ٢/ق/٣/١٧٤، ١٧٨، وروضة الناظر: ص/٨٤، والإحكام للآمدي: ١٩٩/٣، والمختصر مع شرح العضد: ٢٨٧/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٥، والمسودة: ص/٢٧٦، ٣٣٦، ٤٧٠، وكشف الأسرار: ٢١٧/٣، ٢١٩، والقواعد لابن اللحام: ص/٢٩٥، وفواتح الرحموت: ١٨٦/٢، وتيسير التحرير: ١٣٣/٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٤٣.

(١) راجع: المستصفى: ٢٧١/١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٥٤/٢.

(٢) آخر الورقة (١٢٤/ب من أ).

(٣) راجع البرهان: ١٣٥٩/٢-١٣٦٠.

وقيل: قوله حجة فوق القياس، فإذا تعارض قدم عليه.

قيل: هذا قوله القديم، وإليه ذهبت الحنفية[1].

فعلى هذا إذا اختلف صحابيان، فكان قولاهما كالدليلين يقدم أحدهما بالترجيح.

وقيل: حجة دون القياس، وعلى هذا هل يخصص العموم به؟

قولان لأصحابنا من غير ترجيح.

أما جوازه، فلأنه دليل شرعي، فالقياس يقتضي أن يخص به، وأما عدمه، فلأن الصحابة كانوا يتركون أقوالهم إذا بلغهم دليل عام.

وقيل: حجة إن انتشر، و لم يخالف، قيل: هذا - أيضاً - منقول عن القديم.

وقيل: إن خالف القياس، فهو حجة، وإلا فلا، لأنه لا يخالف القياس إلا لدليل أقوى، فالحجة في الحقيقة هو ذلك الدليل الذي خالف القياس لأجله.

وقيل: حجة إن انضم إلى قول الصحابي قياس يقربه، كما قال الشافعي - في البراءة من العيوب -: إذا باع حيواناً بشرط البراءة من العيوب يبرأ عن عيب لا يعلمه.

---

(١) راجع: أصول السرخسي: ١٠٩/٢، وكشف الأسرار: ٢١٧/٣، وفتح الغفار: ١٣٩/٢، وفواتح الرحموت: ١٨٦/٢، وتيسير التحرير: ١٣٢/٣.

قال: إنما قلته تقليداً لعثمان رضي الله عنه[١].

وقيل: قول الشيخين حجة دون غيرهما لقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر، وعمر».

وقيل: قول الخلفاء الأربعة لقوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين» وروي عن الشافعي ما عدا علياً.

وأولى ما يقال - في توجيه ذلك -: أن علياً رضي الله عنه كان قد اشتغل بالحروب، ورحل إلى العراق، وتفرقت الصحابة، عنه، بخلاف من قبله، فإنهم كانوا إذا وقعت لهم شبهة /ق(١١٧/ أ من ب) استشاروا الصحابة.

كما فعل أبو بكر رضي الله عنه في ميراث الجدة[٢]، وعمر في طاعون الشام[٣].

---

(١) قال الإمام الشافعي: «وإذا باع الرجل العبد، أو شيئاً من الحيوان بالبراءة من العيوب، فالذي نذهب إليه - والله تعالى أعلم - قضاء عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه بريء من كل عيب لم يعلمه، ولم يبرأ من عيب علمه». الأم: ٩٠/٧، والرسالة ص/٥٩٦-٥٩٨.

(٢) قد تقدم ذكر قصتها، مع أبي بكر، وسؤاله للناس عن ميراثها، فأخبره المغيرة بن شعبة، ومحمد بن مسلمة بأن النبي ﷺ أعطاها السدس، فأجمعوا على ذلك.
راجع: مراتب الاجماع لابن حزم: ص/١١٧، وبداية المجتهد: ٣٤٩/٢، والمغني لابن قدامة: ٢٠٦/٦، ومغني المحتاج: ١٠/٣، والعذب الفائض: ٦٢/١.

(٣) لخبر ابن عباس رضي الله عنهما، أن عمر رضي الله عنه خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد أبو عبيدة بن الجراح، وأصحابه، فأخبروه أن الوباء =

هـــذا وأما ما وافق الشافعي فيه قول صحابي كزيد في الفرائض أو عـــثمان في مسألة براءة العيوب، فلموافقة اجتهاده، إذ قد اشتهر عنه أنه قال: كيف احتج بقول من لو عارضته لحججته[١].

وأيـــضاً الاتفـــاق على أن المجتهد لا يجوز له التقليد مطلقاً صحابياً كان، أو غيره[٢].

قوله: «الإلهام».

أقول: مما يتوهم أنه حجة شرعية الإلهام.

= قد وقع بأرض الشام، فجمع المهاجرين فاستشارهم، فاختلفوا عليه، فقال: ارتفعوا عني، ثم جمع الأنصار فاستشارهم فاختلفوا عليه فقال: ارتفعوا عني، ثم دعى بمشيخة قريش من مهاجرة الفتح فوافقوه على الرجوع، فرجع، فقال له أبو عبيدة: أفراراً من قدر الله؟

فقال عمر: لو غيرك قالها، نفر من قدر الله إلى قدر الله... فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيباً في بعض حاجته، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه»، فحمد الله عمر ثم انصرف.

راجع: صحيح البخاري: ٧/١٦٨-١٦٩، وصحيح مسلم: ٧/٢٧-٣٠، ومسند أحمد: ١/١٩٣-١٩٤.

(١) راجع: الأم: ٧/١٠، والرسالة: ص/٥٨٦، وما بعدها. وتشنيف المسامع: ق(١٣١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٢/أ).

(٢) سيأتي الكلام على هذه المسألة في بابها.

وهو إلقاء [المعنى][(١)] المشتمل على الخير في روع الإنسان بطريق الفيض لا السماع[(٢)]، وهذا أمر محقق نقلاً وعقلاً، أما نقلاً فلما ورد في الحديث: «إن للملك [تغلباً][(٣)] أي: لمة[(٤)] وللشيطان لمة، أما لمة الملك فإيعاد بالخير، وأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر»[(٥)] ثم قرأ: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ﴾ [البقرة: ٢٦٨][(٦)].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت هامشها.

(٢) راجع تعريف الإلهام: المسودة: ص/٤٧٧، ومجموع الفتاوى: ١٣/٧٣، والروح لابن القيم: ص/٢٥٦، والتعريفات: ص/٣٤، وحاشية البناني على جمع الجوامع: ٢/٣٥٦، وهمع الهوامع: ص/٤٠٤.

(٣) في (أ): «تغلب»، والمثبت من (ب) وهو الصواب لأنه اسم إن.

(٤) لمة: بفتح اللام وتشديد الميم من الإلمام ومعناه النزول، والقرب والإصابة، والمراد بها ما يقع في القلب بواسطة الشيطان، أو الملك.
راجع: النهاية لابن الأثير: ٤/٢٧٣.

(٥) روى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إن للشيطان لمة بابن آدم، وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان ثم قرأ: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [البقرة: ٢٦٨]»، قال الترمذي: «هذا حديث غريب، وهو حديث أبي الأحوص لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث أبي الأحوص».
راجع: تحفة الأحوذي: ٨/٣٣٢-٣٣٣.

(٦) روى ابن ماجه عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس اتقوا الله وأجملوا في الطلب، فإن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها وإن أبطأ عنها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، خذوا ما حل ودعوا ما حرم».
راجع: سنن ابن ماجه: ٢/٤، وتفسير ابن كثير: ٤/١٢٢.

ولقوله: «إن روح القدس نفث في روعي لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها»[١].

وإنما الكلام في كونه حجة على الغير، أو على نفسه، فالصواب أنه إن كان من معصوم مؤيد حجة مطلقاً، وإن كان من غيره فلا.

وما ورد في الأحاديث مثل: «استفت قلبك، وإن أفتاك الناس[٢] وأفتوك»[٣].

---

(١) راجع تفصيل الكلام عليه: المسودة: ص/٤٧٧-٤٧٨، وشرح تنقيح الفصول: ص/٩٢، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٤٧٧/١٠، ٤٧٨، ٧٦٦، ٦٥/١١-٦٦، ٨٦/١٣-٧٠، ومدارج السالكين: ٤٤/١-٥٠، وجمع الجوامع وحاشية البناني عليه: ٣٥٦/٢، قال الشريف الجرجاني: «وهو ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفيين». التعريفات: ص/٣٤.

(٢) قال المناوي: «وذلك لأن على قلب المؤمن نوراً يتقد، فإذا ورد عليه الحق التقى هو ونور القلب فامتزجا وائتلفا فاطمأن القلب، وإذا ورد عليه الباطل نفر نور القلب ولم يمازجه فاضطرب القلب». فيض القدير: ٢١٨/٣.

وراجع: مجموع الفتاوى: ٤٧٩/١٠، ٦٨/١٣.

(٣) رواه الإمام أحمد، والترمذي، والدارمي، والطبراني، وأبو نعيم، وأبو يعلى عن وابصة ابن معبد الأسدي بألفاظ مختلفة، وطرق متعددة منها: «عن وابصة بن معبد الأسدي أن رسول الله ﷺ قال لوابصة: «جئت تسأل عن البر والإثم؟ قال: قلت: نعم. قال: فجمع أصابعه فضرب بها صدره» وقال: استفت نفسك، استفت قلبك يا وابصة ثلاثاً، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس، وأفتوك» قال ابن رجب: «ففي إسناد هذا الحديث أمران يوجب كل منهما ضعفه: =

وقـوله: «كـان فيمن قبلكم مُحَدَّثون[١]، فإن كان في هذه الأمة محدث فهو عمر»[٢]. وأمثاله فهو محمول على الكرامة[٣] الذي نحن قائلون بها[٤].

وأما أنه يدل على أنه دليل شرعي فلا. / ق(١٢٥/ أ من أ).

وأمـا كونه محققاً عقلاً، فلأن كل أحد يجد في نفسه خواطر الخير من الحج، والصوم، وغيرهما بلا ريب، بل قَلَّ ما يخلو وقت منها.

= أحدهما: الانقطاع بين أيوب، والزبير، فإنه رواه عن قوم لم يسمعهم.

الثاني: ضعف الزبير هذا، قال الدارقطني: روى أحاديث مناكير وضعفه ابن حبان أيضاً».

وقال: «وقد روي هذا الحديث من وجوه متعددة، وبعض طرقه جيدة»».

راجع: مسند أحمد: ٤/١٨٢، ٢٢٨، وتحفة الأحوذي: ٧/٦٤، وسنن الدارمي: ٢/٢٤٦، وفيض القدير: ٣/٢١٨، جامع العلوم والحكم: ص/٢١٨-٢٢٠، وكشف الخفاء: ١/١٣٦.

(١) المحدَّثون: الملهمون، والملهم هو الذي يُلْقَى في نفسه الشيء فيخبر به حدساً، وفراسة، وهو نوع يختص به الله عز وجل من يشاء من عباده الذين اصطفى مثل عمر، كأنهم حدثوا بشيء، فقالوه.

راجع: النهاية لابن الأثير: ١/٣٥٠، والمفردات للراغب: ص/١١٠.

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لقد كان فيمن كان قبلكم من الأمم مُحَدَّثون فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر» رواه البخاري، وأحمد، وغيرهما.

راجع: صحيح البخاري: ٥/١٥، ومسند أحمد: ٦/٥٥، والجامع الصغير: ٢/٨٥.

(٣) سيأتي تعريفها.

(٤) سيأتي الخلاف في ذلك آخر الكتاب.

وقول الصوفي: [إنه][1] أُلْهِم كذا فهوحجة. بدعة، وضلالة لا يلتفت [إليه لأنه تشريع بعد النبوة، فيجب على كل مسلم ردع الصوفي القائل هذا الكلام، فإنه يفسد عقائد العوام][2] وإنما ترك المصنف المصالح المرسلة[3] لأنه علم إلغاؤها من باب القياس حيث ذكر أن الوصف المرسل لا يصلح علة[4].

قوله: ((خاتمة)).

---

(١) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) هي إثبات العلة بالمناسبة، وذلك إن شهد الشرع باعتبارها كاقتباس الحكم من معقول دليل شرعي فقياس، أو بطلانها كتعيين الصوم في كفارة وطء رمضان على الموسر كالملك ونحوه فلغو، وقد تقدم ذلك في مسالك العلة، فالجمهور من أهل الأصول، والجدل، والمتكلمين أنكروا بناء الأحكام عليها، ونقل عن مالك، وأبي حنيفة القول بها.

راجع: تعريف المصالح المرسلة واختلاف العلماء في أسمائها: البرهان: ١١١٣/٢، ١١٢٠، وشفاء الغليل: ص/٢١١، والمستصفى: ٢٨٤/١، والمحصول: ٢/ق/٢١٩/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٥، والمسودة: ص/٤٥٠، ومجموع الفتاوى: ٣٤٢/١١، والعضد على ابن الحاجب: ٢٨٩/٢، وروضة الناظر: ص/٨٦، وتيسير التحرير: ١٧١/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٤١، وضوابط المصلحة: ص/٣٧٠، وعلم أصول الفقه لخلاف: ص/٩٧.

(٤) سبق ذلك في ٢٩٦/٣ وما بعدها.

أقـــول: هـــذه فائدة ذكرها تبرعاً ليس لها تعلق بأصول الفقه، لأن أصول الفقه أدلته[1].

فالبحث فيها لا يكون إلا فيما هو دليل الفقه إما اتفاقاً، أواختلافاً

قال القاضي حسين: مبنى الفقه على أربع قواعد:

الأولى: أن الشك الطارئ لا يرفع حكم اليقين السابق.

مثاله: الشك في الحدث بعد يقين الطهارة، فالحكم للطهارة[2].

الثانية: الضرر يزال[3].

---

(١) هذه القواعد تشبه الأدلة، وليست بأدلة لكن ثبت مضمونها بالدليل وصارت يقضى بها في جزئياتها كأنها دليل على ذلك الجزئي، فلما كانت كذلك ناسب ذكرها في باب الاستدلال.
راجع: أصول السرخسي: ١١٦/٢، ١١٧، وتأسيس النظر: ص/١٤٥، والأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٥٠، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٥٦، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٣٩، والمدخل الفقهي العام: ٩٦١/٢.

(٢) ومعنى هذا أن الإنسان متى تحقق شيئاً، ثم شك هل زال ذلك الشيء المتحقق أم لا؟ الأصل بقاء المتحقق، فيبقى الأمر على ما كان متحققاً لحديث عبد الله المازني: «شكى إلى النبي ﷺ: الرجل يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة قال: لا ينصرف حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً».
راجع: صحيح البخاري: ٤٥/١، وصحيح مسلم مع شرح النووي: ٤٩/٤، واللؤلؤ والمرجان: ٧٤/١، ومسند أحمد: ٣٩/٤، ٤٠، وسنن أبي داود: ٤٠/١.

(٣) لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».
راجع: الأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٨٤، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٨٥، والمحصول: ٢/ق/١٤٦/٣، والمدخل الفقهي: ٩٧١/٢، المحلي على جمع الجوامع: ٣٥٦/٢.

مــثاله: يجب ضمان المتلفات، ورد المغصوب، وإطعام الجائع الواقع في المخمصة، ونصر المظلوم.

الثالثة: المشقة تجلب التيسير[١].

مــثاله: جواز القصر، والجمع، والفطر في السفر، ومن الأمثال إذا ضاق الأمر اتسع.

الرابعة: تحكيم العادة[٢].

---

(١) راجع: الأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٧٦، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٧٥، وأصول الفقه الإسلامي: ص/٣٦٣، ٣٧٣، والأصل في هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾ [الأنفال: ٦٦]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[الحج: ٧٨]، وقوله: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٨]، وقوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة».

راجع: مسند الإمام أحمد: ٢٦٦/٥، ١١٦/٦، ٢٣٣.

(٢) هو معنى قول الفقهاء: «إن العادة محكمة، أي: معمول بها شرعاً. قال ابن عطية في قوله سبحانه: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، إن معنى العرف كل ما عرفته النفوس مما لا ترد به الشريعة»، ولقول ابن مسعود: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيئ».

راجع: مسند أبي داود الطيالسي: ص/٣٣، والمقاصد الحسنة: ص/٣٦٨، وكشف الخفاء: ٢٦٣/٢، ومسند أحمد: ٣٧٩/١، وراجع: الأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٨٩، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٩٣، ورسائل ابن عابدين ٤٤/١.

وراجع معنى العرف: المسودة: ص/١٢٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٨، وأعلام الموقعين: ٤٤٨/٢، والموافقات: ٢٢٠/٢، والعرف والعادة: ص/١٠، وأصول مذهب أحمد: ص/٥٢٣، والمدخل الفقهي العام: ٨٣٨/٢.

مـــثاله: أقـــل الحـــيض، وأكثره، وفي باب الأطعمة الرجوع إلى [العرف][١] فيما لا نص فيه.

وزاد بعـــضهم خامسة، هي قولهم: الأمور بمقاصدها[٢] فيدل على وجـــوب النـــية في الطهارة، وهذه مأخوذة من قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[٣]، ولعل القاضي إنما تركها لكونها مستفادة من صريح الحديث وعامة في جميع القواعد.

* * *

(١) في (أ، ب): «العرب»، والمثبت أوضح.

(٢) راجع: الأشباه والنظائر للسيوطي: ص/٨، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٣٧، والمدخل الفقهي العام: ٢/٩٥٩.

(٣) وربما أخذت كذلك من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، ولأن أفعال العقلاء إذا كانت معتبرة فإنما تكون عن قصد.



الكتاب السادس

في التعادل والتراجيح



الكتاب السادس
في التعادل والتراجيح

قوله: «الكتاب السادس في التعادل، والتراجيح».

أقول: قد سبق منا أن الدليل على المطلوب إنما يستلزمه إذا سلمت مقدماتــه مــن القوادح، ولم يعارضه مثله، أو أقوى منه، فلذلك جرت العادة بوضع باب آخر بعد ذكر الأدلة لما يعرف به دفع المعارض[1].

ثم التعارض[2] إنما يتصور في الظنيــات؛ لأن القطعيات لو تعارضت

---

(١) قدم جمهور الأصوليين كالموفق، والآمدي، وابن الحاجب، والغزالي، مبحث الاجتهاد قبل مباحث التعادل، والتراجيح لأنهما من عمل المجتهد فناسب تأخيرهما.

وقدم أكثر الأحناف، والرازي، والبيضاوي، والمصنف، وبعض الحنابلة مباحث التعادل، والتراجيح على مباحث الاجتهاد، لأن لهما صلة وثيقة بالأدلة التي سبق ذكرها، فناسب ذكرهما عقب الأدلة مباشرة.

راجع: اللمع: ص/٧٠، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٠٣، ٢/٣/٥، والمستصفى: ٢/٣٥٠، وروضة الناظر: ص/١٩٠، ٢٨٠، والإحكام للآمدي: ٣/٢٠٤، ٢٥٦، ٣٩٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٨٩، ٣٠٩، ومجموع الفتاوى ٢٠/٩، وتيسير التحرير: ٣/١٦١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٦.

(٢) التعارض – لغة –: التمانع، ومنه تعارض البينات، لأن كل واحدة تعترض الأخرى، وتمنع نفوذها. =

ثبت مقتضاها، فيلزم جمع النقيضين[(١)].

وكذا لا تعارض بين ظني، وقطعي لسقوط الظن في مقابلة القطع[(٢)]، فانحصر الترجيح في الظنيين.

= واصطلاحاً: تقابل دليلين على سبيل الممانعة، كما إذا كان أحد الدليلين يدل على الجواز، والدليل الآخر يدل على المنع، فدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز، فكل منهما مقابل للآخر، ومعارض له، ومانع له، وجمهور علماء الأصول يستعملون التعادل في معنى التعارض؛ لأنه لا تعارض إلا بعد التعادل، فإذا تعارضت الأدلة، ولم يظهر - مبدئياً - لأحد مزية على الآخر، فقد حصل التعادل بينهما، أي: التكافؤ، والتساوي. وذهب البعض إلى التفريق بينهما اعتماداً على الناحية اللغوية.

راجع: معجم مقاييس اللغة: ٤/٢٤٧، ٢٧٢، والمصباح المنير: ٢/٣٩٦، ٤٠٢، والقاموس المحيط: ٢/٣٣٤، ٤/١٤، والمستصفى: ٢/٣٩٥، والمحصول: ٢/ق٢/٥٠٥، وفواتح الرحموت: ٢/١٨٩، وتيسير التحرير: ٣/١٣٦، والمحلي وعليه حاشية البناني: ٢/٣٥٧، وإرشاد الفحول: ص/١٧٣، وأصول الفقه للخضري: ص/٣٩٤، والوسيط: ص/٦١٢.

(١) وهما لا يجتمعان، ولا يرتفعان معاً، وترجيح أحدهما على الآخر محال، لأن الترجيح فرع التعارض، ولا تعارض فيهما فلا ترجيح.

راجع: البرهان: ٢/١١٤٣، والفقيه والمتفقه: ١/٢١٥، والمنخول: ص/٤٢٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٠، وكشف الأسرار: ٤/٧٧، وفتح الغفار: ٣/٥٢، والمسودة: ص/٤٤٨، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٧، والإحكام للآمدي: ٣/٢٥٨.

(٢) راجع: اللمع: ص/٦٦، والمحصول: ٢/ق٢/٦٠٢، وشرح العضد: ٢/٣١٠، وكشف الأسرار: ٤/٧٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٥٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٥.

والظنيان إما منقولان كالنصين، أو معقولان كقياسين، أو منقول، ومعقول كنص، وقياس.

قال المصنف: لا تعارض في الظنيات أيضاً في نفس الأمر على الصحيح، وإنما قيده بنفس الأمر لأن التعارض بالنظر إلى المجتهد واقع لا يمكن إنكاره[١].

وتحقيق المسألة: أن اليقين لما كان غير مجامع لاحتمال النقيض، فلا يمكن ترجيحه، لأنه فرع احتمال النقيض.

قال الغزالي: «لا ترجيح لعلم على علم، فإذا تعارض نصان قاطعان، فلا سبيل إلى الترجيح، بل إن كانا متواترين، فالمتأخر ناسخ إن علم التأريخ، وإلا لا بد وأن يكون أحدهما ناسخاً»[٢].

---

(١) اتفق علماء الأصول على وقوع التعادل بين الظنيين في نفس المجتهد لكنهم اختلفوا في وقوعه بين الأمارتين، أي: الظنيين في الواقع، ونفس الأمر.

فذهب الجمهور إلى جواز التعادل بينهما، واختاره الإمام الرازي، والبزدوي، والآمدي، وابن الحاجب.

وذهب فريق إلى امتناع ذلك، وهذا ما صححه المصنف، واختاره وفصل العز بن عبد السلام فقال بوقوع التعادل بين أسباب الظنون لا في الظنون.

راجع: المستصفى: ٣٩٣/٢، والمحصول: ٢/ق/٥٠٦/٢، والإحكام للآمدي: ٢٥٩/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٠/٢، وكشف الأسرار: ٧٧/٤، والمسودة: ص/٤٤٨، والمحلي وعليه حاشية البناني: ٣٥٩/٢، ومناهج العقول: ١٨١/٣، وفواتح الرحموت: ١٨٩/٢، وتيسير التحرير: ١٣٦/٣، وهمع الهوامع: ص/٤٠٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٥.

(٢) راجع: المستصفى: ٣٩٣/٢.

وقد علم من كلامه أن المنفي من القطعيات ليس التعارض مطلقاً، بـــل تعـــارض يمكن معه الترجيح، لأن النسخ لا يمكن بدون التعارض، فالتعارض المبحوث عنه هو ما يمكن الترجيح معه.

وأما في نفس الأمر بأن يرد من الشارع دليلان من غير نسخ[1]/ ق(١١٧/ب من ب)، يوجب أحدهما الوجوب، والآخر الحرمة، هذا غير جائز، لأنه يتناقض كلامه[2]/ ق(١٢٥/ب من أ) وهو منـــزه عن ذلك.

فإذا تعادل النصان - عند الجمهور - ولا مرجح بوجه.

قيل: بالتخيير بينهما[3].

وقيل: بالتساقط، كما في البينتين، وهو المختار[4]، وإن لم يشر إليه المصنف.

أو الوقف فيهما[5].

والفرق بين الوقف، والتساقط أن في الوقف لم يجب الرجوع إلى الغير، بل ربما يظهر له مرجح بعد، وفي التساقط يجب العدول عنهما، والرجوع إلى الغير.

---

(١) آخر الورقة (١١٧/ب من ب).

(٢) آخر الورقة (١٢٥/ب من أ).

(٣) وبهذا قال بعض الحنفية، وبعض الشافعية.

(٤) وهو قول لبعض الفقهاء، ويرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية.

(٥) قال الموفق: «وبه قال أكثر الحنفية، وأكثر الشافعية».

وأضاف الحنفية إلى أنه لا يكون إلا بعد التحري، والاجتهاد.

والـــرابع: إن وقع التعادل في الواجبات، فالتخيير إذ لا يمتنع التخيير في الواجبات كخصال الكفارة[1]، وفي غير الواجبات التساقط.

قال بعض الشارحين[2]: «قول المصنف: وإن توهم التعادل، أحسن من قول غيره: وإن ظن. لأن الظن للطرف الراجح، ولا يوجد ذلك»[3].

وأقـــول: عبارة المصنف فاسدة، والصواب ما قاله غيره، لأن وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد[4]، لأن الوهم يكون في الطرف المرجوح، فلا ينافي ظن المجتهد الواجب اتباعه، بل إذا ظن الحكم من أمارة، - وإن

---

(١) التخيير في كفارة الإيمان ثابت بقوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

راجع المسألة والاختلاف فيها، ومناقشتها: البرهان: ١١٨٣/٢، والمستصفى: ٣٩٣/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤١٧، وروضة الناظر: ص/٢٠٠، وقواعد الأحكام ٥٢/٢، وكشف الأسرار: ٧٦/٤، والمسودة: ص/٤٤٩، والمحصول: ٢/ق/٥١٧/٢، وفواتح الرحموت: ١٨٩/٢، ١٩٣، ١٩٥، وتيسيـــر التحرير: ١٣٧/٣، والمحلي ٣٥٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٥.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي».

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٣/ب).

(٤) جاء في هامش (أ): «قلت: ما قاله الشارح وهم، فإن المراد بالتوهم في كلام المصنف الوقوع في الوهم، أي: الذهن لا الوهم المقابل للظن، فمن خلال كلامه في الظن، والراجح، والمرجوح فليحمل على الراجح وهو ظن التعادل، فيوافق التعبير بالظن فاعلمه» محمد الغزي.

كـــان وهم الصحة في الأمارة الأخرى - يجب عليه الفتوى، والعمل بما ظن صحته، وهذا مما لا يخالف فيه [أحد][1].

قوله: «وإن نقل عن مجتهد قولان».

أقول: إذا نقل قولان عن مجتهد، فإما أن يعلم تأخر أحدهما أو لا، فـــإن علم ذلك، فالمتأخر مذهبه، وإن لم يعلم التأخر، فإن أشعر أحدهما بالـــرجحان عنده كما إذا قال: أشبه القولين، أو أقيسهما فذاك مذهبه، وإن لم يوجد شيء من ذلك، فيدل على استواء الاحتمالين[2] عنده، وإنما يقع ذلك، لأنه ينظر في الأمارة، فيغلب على ظنه الحكم بمقتضاه، ثم يظفر بدلـــيل آخر ينافي تلك الأمارة، فيكون عنده مرجحاً، فيقول بمقتضاه، ثم يبدو له ما يوجب تعادل الأمارتين فيكون القولان في رتبة واحدة.

قـــال بعض الشارحين[3]: «قوله: في المسألة قولان يحتمل أن يريد احـــتمالين علـــى سبيل التجويز لوجود أمارتين متساويتين ولا يريد بهما مذهبين لمجتهدين». وهذا سهو لأنا نقطع بأن الشافعي إذا قال: في المسألة قـــولان لم يرد قول غيره من المجتهدين، كيف، ولم تنقل أقوال الصحابة، وتنقل أقوال غيرهم؟! فهما قولان له لكنه توقف لما ذكرنا.

---

(١) سقط من (ب) والمثبت من (أ).

(٢) راجع: المحلي مع حاشية البناني: ٣٥٩/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٣٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٣/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٠٧.

(٣) هو الإمام الزركشي في تشنيف المسامع: ق(١٣٣/ب).

وقد وقع للشافعي هذا النوع من التردد في ستة عشر، أوسبعة عشر موضعاً[١]، وذلك يدل على نباهة شأنه علماً وديناً.

أما علماً: فلأنه قد أشبع النظر في الدلائل، والأمارات حتى أوجب عليه التوقف، ولو اغتر بأول ما يبدو له، وصمم، ومضى على ذلك لم يقع له التوقف.

وأما ديناً: فلأنه لم يبال بإظهار التردد، والتوقف من قدح طاعن في ذلك، ونسبته إلى قصور النظر في استنباط الأحكام، وقد عابه بذلك بعض القاصرين جهلاً منهم بما ذكرنا.

ثم القولان المذكوران، وهما اللذان لا ترجيح فيهما لا صريحاً، ولا إشعاراً، فعن الشيخ أبي حامد ما خالف فيه أبا حنيفة أرجح، لأنه لم يخالفه إلا وقد اطلع على مأخذ أقوى من أخذه.

وقال القفال: الموافق أولى[٢]، لأنه ما وافقه إلا لما ظهر له من قوة مأخذه.

قال المصنف: الأصح الترجيح بالنظر.

---

(١) قال الشيرازي: «ومنها أن يذكر في وقت واحد قولين، ولا يبين الصواب عنده من الخطأ، بل يقول: إن هذه المسألة تحتمل قولين، فهذا النوع ذكره القاضي أبو حامد المرورذي أنه ليس للشافعي مثل ذلك إلا بضعة عشر موضعاً، أو ستة عشر أو سبعة عشر....» شرح اللمع: ١٠٧٩/٢، وانظر: الإبهاج: ٢٠٢/٣-٢٠٣.

(٢) راجع: المجموع شرح المهذب: ٦٨/١-٦٩.

قـــال بعض الشارحين[١] / ق(١٢٦/أ من أ): ما قاله المصنف هو الأولى مما قاله النووي من الترجيح لموافقة أبي حنيفة؛ لأن الكثرة تفيد في النقل لا في الدليل، وقوة الاجتهاد بقوة دليله.

وإن شـــئت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه، فاستمع لمقالتنا: اعلم أن هذا الموضع فيه شبه لا بد من التنبه لها:

الأولى: أن مخالفـــة أبي حنيفة إنما ذكرت مثالاً، وكذلك شأنه مع مالك، وأحمد.

الثانـــية: أنه قد توهم بعضهم أن موافقته لأبي حنيفة يقتضي السبق على المخالفة، وليس بلازم؛ لجواز أن تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته.

الثالثة: أن ما قاله النووي في الترجيح بالموافقة[٢] ليس مقصوراً على قولي الشافعي إذا كانا متساويين، بل أعم من ذلك.

ألا ترى أنه قال: الجمع وإن كان أصح القولين عن الشافعي، فعدمه أولى لموافقة قول أبي حنيفة.

الـــرابعة: أن ما قاله هذا الشارح من الرد عليه بأنه ترجيح في المذهب بالكثـــرة كالرواية – وفرق بين الرواية، والاجتهاد، إذ الرواية مبناها النقل /

---

(١) المراد الزركشي. راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٤/أ).

(٢) وقد صحح النووي القول بالموافقة على غيره. راجع: المجموع: ١/٦٩.

ق(١١٨/أ من ب) ومبنى الاجتهاد قوة الدليل - غير وارد عليه: لأن مراده أن دليلي المجتهدين متعاضدان في قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد، وهذا كلام في نهاية الحسن، وسيصرح المصنف بأن تعاضد الدليلين من المرجحات.

الخامسة: أن قول المصنف واختياره: الترجيح بالنظر، لا يكاد يصح، لأن الترجيح على ما في شروحه[1] - وهو ظاهر عبارته - إنما هو من الشافعي.

وكذا قوله: وإن وقف، أي: الشافعي، فالوقف، أي: نحن نتوقف، فلا نقول: برجحان شيء منهما، وهذا كلام غير منتظم، لأن وضع المسألة إنما هو في قولين نقلاً عنه من غير ترجيح، فاختلف فيها بأن الموافقة، أو المخالفة هل ترجح أو لا؟ فلا وجه لهذا الكلام.

لا يقال: لعله أراد أن ما رجحه الشافعي هو المرجح، ولا عبرة بالموافقة، والمخالفة.

لأنا نقول: وضع المسألة فيما لا ترجيح منه، وما كان فيه ترجيح قد تقدم أنه المرجح سواء كان ترجيحاً صريحاً، أو إشارة، هذا كله إذا كان للشافعي في المسألة بعينها قول، أو قولان. فإن لم يكن له فيها قول، فإن كان له في نظيرها قول، وألحق الأصحاب المسألة التي ليس فيها قول بنظيرها - فذلك يسمى قولاً مخرجاً للشافعي في الأصح.

---

(١) راجع: الإبهاج: ٢٠٤/٣، وتشنيف المسامع: ق(١٣٤/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٠/٢.

وقيل: لا ينسب إليه هذا القول لاحتمال ثبوت فرق عنده بين المسألتين لم نقف عليه، والمذهب خلاف ما قاله هذا القائل. وإذا نسب إليه لا ينسب إليه مطلقاً لئلا يلتبس، فيظن أنه نص منه، بل بقيد أنه قوله المخرج[1].

وإذا تعارض نصه في صورتين متشابهتين، فاختار في أحديهما خلاف ما اختاره في الأخرى ينشأ اختلاف الطرق، فمن الأصحاب من يخرج في كل صورة قولاً له على نظيرها، فيبقى في كل صورة قولان: منصوص، ومخرج.

ومنهم من يبدي فارقاً بين الصورتين، ويقرر كل نص على مقتضاه.

قال بعض الشارحين[2]: «وهذا هو منشأ الخلاف في أن القول المخرج هل ينسب إليه؟» وهذا سهو منه، لأن الخلاف في أن المخرج هل ينسب إليه؟ إنما هو عند القائل بالتخريج، ومن لم يقل بالتخريج لا قول عنده حتى يقال: ينسب أو لا ينسب.

فلا وجه لجعل مخالفته منشأ للخلاف في جواز النسبة، فتأمل.!

قوله: «والترجيح».

---

(١) راجع هذه المسألة، والخلاف فيها وما صححه الإمام النووي المجموع: ١/٤٣-٤٤.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي»، راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٤/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٠٨.

أقول[١]: / ق(١٢٦/ب من أ) الترجيح له طرق متكثرة شرع بعد تحرير المبحث بذكرها، فبدأ بتعريف الترجيح[٢]، فقال: هو تقوية أحد الطريقين، أي: المتعارضين بما سيذكره مفصلاً.

ثم الجمهور على أن العمل بالراجح واجب معلوماً كان أو مظنوناً، وخالف القاضي أبوبكر، وأبو عبد الله البصري من المعتزلة[٣]، إلا أن القاضي يقول: أنا أقول بالترجيح القطعي كتقديم النص على القياس، وأبو عبد الله يقول: الترجيح الظني لا اعتبار به بل الواجب إما الوقف، أو التخيير، وكلاهما ملزم بالإجماع على أن الظن الغالب يقدم، وإن الظنون تتفاوت.

قوله: ((ولا ترجيح)).

أقول: قد تقدم أن التعارض القابل للترجيح لا يكون في القطعيات لعدم التفاوت في العلوم، بل إن تعارض نصان، وعلم التأريخ فالمتأخر ناسخ.

---

(١) آخر الورقة (١٢٦/ب من أ).

(٢) الترجيح - لغة -: جعل الشيء راجحاً، ويقال: مجازاً لاعتقاد الرجحان، وفي الاصطلاح اختلفت عبارات الأصوليين، والفقهاء في ذلك، وهي بمعنى ما عرفه الشارح تبعاً للمصنف.

راجع: المصباح المنير: ٢١٩/١، والتعريفات: ص/٥٦، وأصول السرخسي: ٢٤٩/٢، والبرهان: ١١٤٢/٢، والمنخول: ص/٤٢٦، والمحصول: ٢/ق/٥٢٩/٢، وشرح العضد: ٣٠٩/٢، وكشف الأسرار: ٧٧/٤، وفواتح الرحموت: ٢٠٤/٢، وفتح الغفار: ٥٢/٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٣.

(٣) راجع: الكافية في الجدل: ص/٤٤٣، والعدة: ١٠١٩/٣، والمستصفى: ٣٩٤/٢، والإحكام للآمدي: ٢٥٧/٣، والمسودة: ص/٣٠٩، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٠، وتيسير التحرير: ١٥٣/٢.

فقــول المصنف: لعدم التعارض، يريد به التعارض القابل للترجيح، وإلا فالنــسخ لا يمكــن بدون التعارض، فإن نقل تأخر القطعي بطريق الآحــاد يعمل به، ويجعل ذلك المتأخر ناسخاً للمتقدم، لأن الأصل دوام المتأخر من غير معارض هذا معنى كلامه.

وتعلــيله ليس بسديد، لأن المخالف يقول، لا نقبل نقل التأخر آحاداً، لأنه يفضي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد.

فالجواب: بأن الناسخ قطعي المتن، غايته أن التأخر ظني، وبذلك لم يــصر الــنص ظنياً مع إجماع الصحابة ومن بعدهم على الاكتفاء بنقل الآحاد في التأخر.

وأما ذاك التأخر مظنون دوامه ليس له دخل في الجواب ولا منعه أحد.

ثم الأصــح عند الشافعي الترجيح بكثرة الأدلة[١]: لأنك قد عرفت أن الأدلــة المتعارضة أمارات تفيد الظن، ولا ريب أن الظن له مراتب[٢]/ ق(١١٨/ ب من ب).

---

(١) وهو مذهب مالك، وأحمد، قال القرافي: «فالترجيح بكثرة الأدلة كالترجيح بالعدالة لا كالترجيح بالعدد» شرح تنقيح الفصول: ص/٤٢١، وخالف الحنفية في ذلك، فلا يرجح عندهم بكثرة الأدلة.

راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٣٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٠، وكشف الأسرار: ٧٨/٤، ٧٩، وفتح الغفار: ٥٣/٣، وفواتح الرحموت: ٢٠٤/٢، ٢١٠، ٣٢٨، وتيسير التحرير: ١٥٤/٣، ١٦٩، وتخريج الفروع على الأصول: ص/٣٧٦، ومختصر الطوفي: ص/١٨٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦١/٢، والوسيط: ص/٦٢٥.

(٢) آخر الورقة (١١٨/ب من ب).

فما يفيده الدليلان أقوى مما يفيده دليل واحد.

وكذلك يرجح بكثرة الرواة[١] بعلة ما ذكرناه في الأدلة.

والاعتراض بالشهادة[٢] ساقط، لأن الأصل في الشهادة أن لا تكون حجة لاحتمال الخطأ، والكذب، وإنما اعتبرت لضرورة دفع الخصومات،

---

(١) وهذا مذهب الجمهور، واختاره محمد بن الحسن من الحنفية. ومذهب أبي حنيفة، وأبي يوسف، وبعض المعتزلة عدم الترجيح بالكثرة في الرواية، والشهادة، والفتوى.
وقد ذكر عبيد الله بن مسعود، والكمال بن الهمام، والنسفى، وابن نجيم، وابن عبد الشكور وغيرهم أن الحنفية ترجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول، ولا ترجح بالكثرة في مواضع أخرى كالأدلة.
ومعيار ذلك عندهم أن الكثرة إن أدت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الأثر حصلت بالكثرة، كما في حمل الأثقال، بخلاف كثرة جزئيات كما في المصارعة إذ المقام واحد فالكثير لا يغلب القليل هنا بل واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف، فكثرة الأصول من قبيل الأول؛ لأنها دليل قوة الوصف، فهي راجعة إلى القوة فتعتبر، وكثرة الأدلة من قبيل الثاني.
راجع: البرهان: ٢/١١٦٢، ١١٨٤، والعدة: ٣/١٠١٩، والمستصفى: ٢/٣٩٧، والمنخول: ص/٤٣٠، والمسودة: ص/٣٠٥، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٠، وكشف الأسرار: ٤/٧٩، وفتح الغفار: ٣/٥٣، وفواتح الرحموت: ٢/٢١٠، وتيسير التحرير: ٣/١٦٩، ومختصر الطوفي: ص/١٨٧، ومختصر البعلي: ص/١٦٩، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦١، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٦.

(٢) حيث قال الأحناف قد أجمعنا على أن الشهادة، والفتوى بكثرة العدد، فإن شهادة شاهدين، وشهادة أربعة فيما يثبت بشاهدين سواء وشهادة عشرة، وشهادة أربعة فيما يثبت بأربعة سواء. =

فلو رجحت بكثرة العدد، فكان لدى التعارض كل من كان عدد شهوده ناقصاً يستمهل القاضي في الإتيان بعدد آخر، فيطول القيل، والقال، ويعود على أصل الشهادة بالنقض، وهو عدم فصل الخصومات.

هذا واضح فيما إذا اختلف العددان كثرة، واستويا في سائر الصفات وأما إذا كانت الصفات المرجحة في العدد القليل أكثر منها في العدد الكثير، فللمحدثين هناك خلاف هل المرجح العدد، أم كثرة الصفات[1]؟

= فكذلك كثرة الرواة كالشهادة لا ترجح بالكثرة، ورد بأنه قياس مع الفارق لأن باب الشهادة مبني على التعبد، وتحديد نصاب الشهادة بالنص، مع تحديد مراتبها.

ومع ذلك فقد ذهب البعض إلى ترجيح الشهادة بكثرة العدد، وحكاه الرازي وغيره عن مالك، ولكن الذي في المدونة خلافه، وأنه لا يقول بذلك، ونصه: «ولا ينظر مالك إلى كثرة العدد إنما العدالة عنده أن يكون هؤلاء وهؤلاء عدولاً، وهم في العدالة عند الناس سواء، وإن بينة أحدهما اثنين، والآخر مئة، فكان هذان في العدالة، وهؤلاء المئة سواء فقد تكافأت البينات فهي للذي في يديه». المدونة: ١٨٨/٥.

وراجع: البرهان: ١١٤٣/٢، ١١٦٢، والمستصفى: ٣٩٤/٢، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٤٠، وروضة الناظر: ص/٢٠٨، والعضد على ابن الحاجب: ٣١٠/٢، وكشف الأسرار: ٧٩/٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٠، وتخريج الفروع على الأصول: ص/٣٧٦، ومناهج العقول: ٢٠٠/٣، وتيسير التحرير: ١٥٣/٣، ووسائل الإثبات: ص/١٠٧، ١٣٢.

(١) وقدم ابن برهان الأوثق على الأكثر، واختاره الغزالي في المنخول، وذكر المجد بن تيمية بأنه قياس مذهب الحنابلة.

راجع: المنخول: ص/٤٣٠، والمسودة: ص/٣٠٥، والعدة: ١٠٢٣/٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٦.

وميل إمام الحرمين إلى اعتبار الصفات، ولذلك قال: «لو روى جمع حديثاً، وروى الصديق ما يعارضه كانت الصحابة لا تؤثر على رواية الصديق شيئاً»[(١)].

قوله: «وأن العمل بالمتعارضين».

أقول: يريد أن المصير إلى الترجيح إنما يكون إذا لم يمكن الجمع ولو بوجه[(٢)].

ولو قدم هذا البحث على المسألة السابقة كان أولى كما لا يخفى، لأن الترجيح بالأدلة وكثرة الرواة إنما يكون إذا تعذر الجمع. مثال ما أمكن الجمع فيه قوله ﷺ: «أيُّما إهاب دبغ فقد طهر». مع قوله: «لا تنتفعوا بالميتة بإهاب ولا عصب»[(٣)]. فيحمل هذا على قبل الدباغ جمعاً بين الدليلين لأنه أولى من إهمال أحدهما.

---

(١) راجع: البرهان: ٢/١١٦٨.

(٢) اختلف علماء الفقه، والأصول في حكم التعارض إذا تعادلت النصوص فذهب الجمهور إلى الجمع بينهما أولاً، فإن لم يمكن، فالترجيح لأحدهما وإلا سقط الدليلان، وبحث العالم عن دليل آخر.
وذهب الحنفية إلى البدء بالترجيح أولاً بأحد طرق الترجيح فإن لم يمكن، فالجمع بينهما، وإلا تساقط الدليلان المتعارضان.
راجع: المستصفى: ٢/٣٩٥، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٠٦، ٥٤٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢١، وكشف الأسرار: ٤/٧٦، وفواتح الرحموت: ٢/١٨٩، وتيسير التحرير: ٣/١٣٦، ومناهج العقول: ٣/١٩٠، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٧، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٣.

(٣) رواه أبو داود، وابن ماجه عن عبد الله بن عكيم قال: أتانا كتاب النبي ﷺ: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» واللفظ لابن ماجه. =

وإذا / ق(١٢٧/أ من أ) أمكن الجمع، وتعارض الكتاب، والسنة.

قيل: يقدم الكتاب لحديث معاذ، فإنه قدم الكتاب فيه.

وقيل: السنة؛ لقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

والحق عدم الفرق، واختيار الجمع.

مثاله قوله ﷺ: «هو البحر الطهور ماؤه الحل ميتته». مع قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فإنه يدل على حرمة لحم الخنزير البحري، والحديث الأول يدل على حله، فيحمل الخنزير على البري، لتبادره لدى الإطلاق[1].

فإن تعذر الجمع، فإما أن يتأخر أحدهما عن الآخر، ويعلم التأريخ، فالمتأخر ناسخ، وإن لم يعلم التأريخ رجع إلى غيرهما لتعذر العمل، هذا إذا

= راجع: سنن أبي داود: ٣٨٧/٢، وسنن ابن ماجه: ٣٧٩/٢-٣٨٠، وعون المعبود: ١٨٤/١١-١٨٧، فقد تكلم على الحديث وذكر اختلاف العلماء في الجمع بينه، وبين غيره من الأحاديث.

ورواه الترمذي، وقال: «هذا حديث حسن... وليس العمل على هذا عند أكثر أهل العلم»، والحديث اضطربوا في إسناده، ولهذا تركه أحمد.

راجع: تحفة الأحوذي: ٤٠٢/٥.

(١) راجع الخلاف في هذه المسألة: البرهان: ١١٨٥/٢، والعدة: ١٠٤١/٣، ١٠٤٨، والمسودة: ص/٣١١، ومجموع الفتاوى: ٢٠١/١٩، ٢٠٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٢/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٣.

علم تأخر أحدهما[١]، فإن علم تقارنهما، والمفروض تعذر الجمع، فالترجيح، فإن لم يوجد شيء من طرق الترجيح فالتخيير[٢]، وإن جهل التأريخ، ولم يعلم السبق، ولا التقارن، والحكمان قابلان للنسخ وجب الرجوع إلى غيرهما لاحتمال كل منهما أن يكون هو المنسوخ، وإن لم يمكن النسخ، فالتخيير كما في التقارن[٣].

هذا وفي كلامه نظر من وجهين:

الأول: أن التقارن بين المتنافيين لا يتصور في كلام الشارع، لأنه تناقض لا يليق بمنصبه، بل دائماً أحدهما متأخر إلا أنه ربما يجهل التأريخ.

الثاني: قوله: «إن تعذر الجمع في التقارن، والجهل بالتأريخ»، مما لا وجه له، لأنه قد تقدم من كلامه أن المصير إلى الترجيح إنما هو بعد تعذر الجمع، فيصير تقدير كلامه: إن تعذر الجمع، وتقارنا، فالتخيير إن تعذر الجمع.

فالصواب حذفه، هذا إذا لم يكن أحد النصين أعم من الآخر مطلقاً، أو من وجه، فإن كان كذلك، فقد سبق ذلك في باب التخصيص.

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٤٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٢، وتشنيف المسامع: ق(١٣٥/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤١١.

(٢) خالف الحنفية في هذا، وقالوا بوجوب التحري، والاجتهاد.
راجع: فواتح الرحموت: ٢/١٩٣، وتيسير التحرير: ٣/١٣٧، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٠٧، ٥١٧، ٥٤٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٥٣.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٤٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٢، والغيث الهامع: ق(١٤٥/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤١١.

قوله: «مسألة يرجح بعلو الإسناد وفقه الراوي».

أقول: ترجيح الخبر يكون بوجوه:

الأول: حال الراوي، فيرجح بكثرة الرواة، وقد تقدم، وبعلو سنده: لقلة الواسطة، فيقل احتمال الخطأ[1] ولذلك ترى أهل الحديث يباهون به.

وبفقه الراوي: سواء كانت الرواية باللفظ، أو بالمعنى؛ لأن الفقاهة صفة توجب المزية: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

وكالفقاهة: اللغة، والنحو لأن العالم بهما يتحفظ مواقع الدليل فالاعتماد عليه أقوى.

وبورعه، وحسن ضبطه، وفطنته، وشدة تيقظه إذ كل من هذه الثلاثة يغلب جانب الصدق بلا شبهة[2].

---

(١) وهو مذهب الجمهور، واختاره محققو الأحناف كالكمال بن الهمام وابن عبد الشكور، ونظام الدين، وغيرهم، وخالف فيه فريق آخر منهم.

راجع: أصول السرخسي: ٢/٢٥١، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٧، وتيسير التحرير: ٣/١٦٣، والتقييد والإيضاح: ص/٢١٥-٢٢٢، والباعث الحثيث: ص/١٥٩-١٦٤.

(٢) راجع: البرهان: ٢/١١٦٦، والمستصفى: ٢/٣٩٥، ٣٩٦، والمنخول: ص/٤٣٠، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٥٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٢، ٤٢٣، والمسودة: ص/٣٠٧، ٣٠٨، وشرح العضد على المختصر: ٢/٣١٠، ومختصر الطوفي: ص/١٨٨، ومختصر البعلي: ص/١٦٩، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٨، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٧.

وإن شئت تحقيق ذلك قابل رواية مالك، والشافعي بمن عاصرهما تجد بونا بعيداً[١].

وإن كان الراوي المرجوح الذي ليس فيه تلك الصفات قد روى باللفظ، وصاحب تلك الصفات بالمعنى، وبيقظته، فيرجح على غيره وهي قريبة من الفطنة، وحسن الاعتقاد، فإنه يقوي جانب الصدق، وشهرة عدالته، ومن عرف عدالته بالاختبار قدم على من عدل بالتزكية إذ ليس الخبر كالعيان / ق(١١٩/ أ من ب)، وبكثرة المزكين، لأنه يصير كالمشهور بالعدالة.

وتقدم رواية معروف [النسب][٢] على مجهوله[٣].

وقيل: مشهوره يقدم على غيره إذ الشهرة فيه كالشهرة في العدالة، واختاره ابن الحاجب، والبيضاوي[٤]، ولم يرضه المصنف. والحق: ما قاله المصنف: لأن النسب ليس من أوصاف تعتبر بالذات في الراوي.

---

(١) راجع: الباعث الحثيث: ص/٢٢-٢٤.

(٢) سقط من (أ) وأثبت هامشها.

(٣) راجع: ذكر ما تقدم: المحصول: ٢/ق/٢/٥٥٨-٥٦١، والإحكام للآمدي: ٣/٢٥٩-٢٦١، والمختصر مع شرح العضد: ٢/٣١٠-٣١١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٣، ونهاية السول: ٤/٤٨٨، وتيسير التحرير: ٣/١٦٥-١٦٦، ومختصر البعلي: ص/١٦٩-١٧٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٧.

(٤) راجع: المختصر لابن الحاجب: ٢/٣١٠، ونهاية السول: ٤/٤٨٩.

وكونه معروف النسب كاف[1] / ق(١٢٧/ب من أ) في دفع رذالته. ويقدم من زكي صريحاً على من عرفت تزكيته بالحكم على وفق شهادته، وقدم البيضاوي العمل بالرواية على التعديل صريحاً[2]، ومن نقل لفظ المروي على من نقله في الجملة أعم من اللفظ، والمعنى لمزيد الاعتناء من الأول، ومن ذكر السبب على من لم يذكره لزيادة علمه بالواقعة[3]، ومن يروي من حفظه على الذي يروي عن كتابه لأنه عدل لا يكذب[4].

[وقوله][5] على النبي شيئاً ما قاله نسياناً، بعيد، والكتاب يمكن الزيادة فيه بخط يشابهه، وبهذا سقط ما يقال[6]: «إذا كان الكتاب محفوظاً بخط ضابط هو أوثق من الحفظ»، وإنما سقط ذلك لأن حفظ الكتاب على وجه لا يطلع عليه إلا هو، وضبطه بخط لا يمكن أن يشابه قليل جداً.

---

(١) آخر الورقة (١٢٧/ب من أ).

(٢) راجع: نهاية السول: ٤/٤٨٦.

(٣) راجع: الإحكام لابن حزم: ١/١٧٠، والمستصفى: ٢/٣٩٦، ٣٩٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٣، والمسودة: ص/٣٠٦، ومختصر الطوفي: ص/١٨٨، والمدخل إلى مذهب أحمد ص/١٩٨، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٧.

(٤) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٦٠، والإحكام للآمدي: ٣/٢٦٠-٢٦١، وشرح العضد على المختصر ٢/٣١٠-٣١١، ومختصر البعلي: ص/١٦٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٢، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٧، وتيسير التحرير: ٣/١٦٣، وهمع الهوامع: ص/٤١٣-٤١٤.

(٥) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٦) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي». راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٦/أ).

ويقدم بظهور طريق الرواية كالسماع على الإجازة، والسماع من غير حجاب على السماع حجاباً كما قدمت رواية القاسم[١] بن محمـــد على رواية الأسود[٢] عن عائشة رضي الله عنها في أن زوج[٣]

(١) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق التيمي المدني، أبو محمد التابعي الجليل أحد فقهاء المدينة السبعة روى عن الصحابة، قال ابن سعد: كان ثقة عالماً فقيهاً، إماماً كثير الحديث، وقال عنه الامام مالك: القاسم من فقهاء الأمة، وكان كثير الورع، والنسك، والمواظبة على الفقه والأدب، صموتاً لا يتكلم إلا قليلاً. روى له أصحاب الكتب الستة، مات بقديد بين مكة، والمدينة سنة (١٠٢هـ) وقيل غير ذلك.
راجع: المعارف: ص/١٧٥، ٥٨٨، وحلية الأولياء: ١٨٣/٢، ومشاهير علماء الأمصار: ص/٦٣، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٥٩، ووفيات الأعيان: ٢٢٤/٢، وتذكرة الحفاظ: ٩٦/١، والخلاصة: ٣٤٦/٢، ونكت الهميان: ص/٢٣٠.

(٢) هو الأسود بن يزيد بن قيس النخعي الكوفي أبو عمرو، وقيل: أبو عبد الرحمن فقيه مخضرم أدرك النبي ﷺ مسلماً، ولم يره روى عن عمر، وابن مسعود، وعائشة، وأبي موسى، وغيرهم من كبار الصحابة كان عابداً تقياً، زاهداً، وهو من فقهاء الكوفة، وأعيانهم، وروى له أصحاب الكتب الستة، وتوفي سنة (٧٥هـ).
راجع: الإصابة: ١٠٨/١، وأسد الغابة: ١٠٧/١، ومشاهير علماء الأمصار ص/١٠٠، وتذكرة الحفاظ: ٥٠/١، وغاية النهاية: ١٧١/١، وشذرات الذهب: ٦٢/١.

(٣) زوج بريرة هو مغيث مولى أبي أحمد بن جحش، قال النووي: «والصحيح المشهور أن مغيثاً كان عبداً حال عتق بريرة، ثبت ذلك في الصحيح عن عائشة، وقيل: كان حراً، وجاء ذلك في رواية لمسلم.
وروى البخاري في صحيحه عن ابن عباس أن زوج بريرة كان عبداً يقال له مغيث كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي، ودموعه تسيل على لحيته، فقال رسول الله ﷺ: =

بريـــرة كـــان عبداً: لأن القاسم محرم لها بخلاف الأسود فلا يخاطبها كفاحاً[١].

وبكـــونه من أكابر الصحابة، رُوي أن مذهب علي رضي الله عنه كان تحليف الراوي سوى الصديق رضي الله عنهما.

والمراد بالكبر علو المنـــزلة علماً، وفقهاً.

ولذلك يعد ابن عباس، وعائشة رضي الله عنهم من أكابر الصحابة[٢]

= «ألا تعجبون من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثاً! فقال النبي ﷺ: لو راجعتيه؟ قالت: يا رسول الله تأمرني؟ قال: إنما أنا أشفع قالت: لا حاجة لي فيه»».
راجع: الإصابة: ١٣٠/٦، وأسد الغابة: ٢٤٣/٥، تهذيب الأسماء واللغات: ١٠٩/٢، ٣٠٤.

(١) راجع روايتي القاسم بن محمد، والأسود بن يزيد عن عائشة: صحيح البخاري: ١٨٢/٣، وصحيح مسلم: بشرح النووي: ١٤٤/١٠، ١٤٦، ومسند أحمد: ٤٢/٦، ٤٦، ٢٦٩، وسنن أبي داود: ٥١٧/١-٥١٨، وتحفة الأحوذي: ٣١٧/٤، وسنن النسائي: ٣٠٠/٧، وسنن ابن ماجه: ٦٣٩/١-٦٤٠، وسنن الدارمي: ١٦٩/٢، وسنن الدارقطني: ٢٩٠/٣، ولفظ الحديثين:
عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة «أن بريرة خيرها النبي ﷺ، وكان زوجها عبداً»، وفي رواية قالت: «كان زوجها عبداً فخيرها النبي ﷺ فاختارت نفسها، ولو كان حراً لم يخيرها». وعن الأسود عن عائشة: «أن زوج بريرة كان حراً حين اعتقت، وأنها خيرت فقالت: ما أحب أن أكون معه وأن لي كذا، وكذا».
انظر المراجع التي سبق ذكرها قبل.

(٢) وقد قال بتقديم رواية الخلفاء الأربعة، وأكابر الصحابة جمهور العلماء منهم الحنفية خلافاً للإمامين أبي حنيفة، وأبي يوسف، وعند الحنابلة روايتان، والراجحة التقديم. =

ولـــذلك قدمـــوا رواية عائشة في صحة صوم الجنب على رواية أبي هريرة[١].

وبكونه ذكراً، فإنه مقدم على المرأة خلافاً للأستاذ[٢] أبي إسحاق. والحـــق ما قاله الأستاذ[٣]، لأن المعتبر في هذا الباب العدالة، والفقه، ولا ريب أن فقه عائشة يفوق كثيراً من الصحابة.

وقـــيل: يخـــتلف باختلاف الأحكام، ففي أحكام النساء تقدم النساء وفي أحكام الرجال يقدم الرجال، وبكونه حراً لشرف الحر[٤]،

= راجع: العدة: ١٠٢٦/٣، والمسودة: ص/٣٠٧، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٦١، والإحكام للآمدي: ٢٦٠/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٣، ومختصر الطوفي: ص/١٨٨، ومختصر البعلي: ص/١٦٩، وشرح العضد: ٣١١/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٧/٢، وتيسير التحرير: ١٦٣/٣.

(١) روى البخاري، ومسلم أن أبا هريرة كان يقول: «من أدركه الفجر جنباً فلا يصم»، وقالت عائشة، وأم سلمة: «كان النبي ﷺ يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم» فبلغ ذلك أبا هريرة فرجع عن فتواه، وقال: هما أعلم، ثم قال: سمعت ذلك من الفضل، ولم أسمع من النبي ﷺ.

راجع: صحيح البخاري: ٣٦/٣-٣٧، وصحيح مسلم: ١٣٧/٣.

(٢) المراد به أبو إسحاق الإسفراييني إذ هو المقصود بالأستاذ عند الإطلاق.

(٣) وهو الذي رجحه الزركشي، والعراقي، والأشموني، وغيرهم.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٦/أ)، والغيث الهامع: (١٤٦/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤١٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٤/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٨/٢-٢٠٩.

(٤) وهذا ضعيف كالأول انظر المراجع السابقة.

وبكـــونه متأخر الإسلام، فيقدم خبره على متقدم الإسلام[١]، وقيل: بالعكس[٢].

مثال الأول: تقديم تشهد ابن عباس[٣] على تشهد ابن مسعود[٤].

---

(١) ورجح هذا الأكثر، لأنه يحفظ آخر الأمرين من رسول الله ﷺ.

(٢) ورجحه الصفي الهندي، وابن الحاجب، وغيرهما.

وذهب المجد بن تيمية إلى أنهما سواء، ونقله عن القاضي أبي يعلى، واختاره الطوفي لأن كلاً منهما اختص بصفة الأصالة في الإسلام، ورواية آخر الأمرين.

راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٠، والمسودة: ص/٣١١، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٠، والفقيه والمتفقه: ٢/٤٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٤، ومختصر الطوفي: ص/١٨٨، ومختصر البعلي: ص/١٦٩، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٨، وتيسير التحرير: ٣/١٦٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٧.

(٣) روى مسلم، وغيره عن ابن عباس أنه قال: «كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد، كما يعلمنا السورة من القرآن، فكان يقول: «التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله»».

راجع: صحيح مسلم: ٢/١٤.

(٤) روى البخاري، ومسلم وغيرهما عن عبد الله بن مسعود قال: «كنا نقول في الصلاة خلف رسول الله ﷺ السلام على الله، السلام على فلان»، فقال - لنا رسول الله ﷺ ذات يوم -: «إن الله هو السلام، فإذا قعد أحدكم في الصلاة، فليقل: التحيات لله، والصلوات، والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين - فإذا قالها أصابت كل عبد صالح في السماء والأرض - أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده، ورسوله، ثم يتخير من المسألة ما شاء».

راجع: صحيح البخاري: ١/٢٠٠-٢٠١، وصحيح مسلم: ٢/١٣-١٤.

ووجه العكس: أن المتقدم قد دامت صحبته إلى آخر الوقت.

والجـــواب: أن قول المتأخر نص لا يحتمل التقدم بخلاف المتقدم إذ ربما سمعه سابقاً.

وتقـــدم رواية المتحمل بعد البلوغ لاعتنائه بالضبط، واحترازه من الكذب[١].

وبكـــونه غـــير مدلس، وهذا الكلام في تدليس لا يسقط الرواية[٢] وبكـــونه منفرداً باسم على المشهور باسمين، فإنه ربما شاركه في أحدهما ضـــعيف[٣]، وبكونه مباشراً للواقعة، ولهذا قدم الشافعي رواية أبي رافع[٤]

---

(١) وللخروج من الخلاف، فيكون الظن به أقوى.

راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦١، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٦٢، وشرح العضد: ٢/٣١١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٤، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٨، وتيسير التحرير: ٣/١٦٤، ومختصر البعلي: ص/١٧٠.

(٢) يعني حيث قبلت روايته، وإلا فليس من باب الترجيح، وقد تقدم المقبول منه.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٤، والغيث الهامع: ق(١٤٦/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤١٣.

(٣) فيتطرق إليه الخلل بذلك. راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦١، وهمع الهوامع: ص/٤١٣.

(٤) اسمه أسلم، وقيل: إبراهيم، وقيل غير ذلك، كان مولى للعباس بن عبد المطلب فوهبه للنبي ﷺ، فأعتقه عليه الصلاة والسلام لما بشره بإسلام العباس، وأسلم أبو رافع قبل بدر، ولم يشهدها، ثم شهد أحداً، والخندق، والمشاهد بعدها، وشهد فتح مصر، =

في نكـــــاح رسول الله ﷺ ميمونـــة، وهو حلال، وبنى بها وهو حلال[1].

وقال: كنت رسولاً بينهما.

وقد روى ابن عباس أنه تزوجها، وهو محرم[2].

= وزوجه رسول الله ﷺ مولاته سلمى فولدت له عبيد الله، وروى عنه أولاده، وغيرهم وتوفي أبو رافع بالمدينة قبل قتل عثمان، وقيل: بعده في أول خلافة الإمام علي رضي الله عنهم جميعاً.

راجع: الإصابة ٦٥/٧، وأسد الغابة: ٥٢/١، ٩٣، ١٠٦/٦، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢٣٠/٢، ومشاهير علماء الأمصار: ص ٢٩.

(١) أخرجه مالك، وأحمد، والترمذي، وابن حبان والدارمي عن أبي رافع مرفوعاً، ورواه أحمد عن ميمونة.

راجع: مسند أحمد: ٣٢٣/٦، ٣٩٣، والمنتقى شرح الموطأ: ٢٣٨/٢، وتحفة الأحوذي: ٥٨٠/٣، وسنن الدارمي: ٣٨/٢، وموارد الظمآن: ص/٣١٠، ونصب الراية: ١٧٢/٣.

(٢) رواه البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي، والشافعي، والطحاوي عن ابن عباس مرفوعاً.

راجع: صحيح البخاري: ١٨/٣، وصحيح مسلم: بشرح النووي: ١٩٦/٩، وجامع الترمذي مع تحفة الأحوذي: ٥٨١/٣، وسنن النسائي: ١٩١/٥-١٩٢، وسنن ابن ماجه: ٦٠٦/١، وسنن الدارمي: ٣٧/٢، وبدائع المنن: ١٩/٢، وشرح معاني الآثار: ٢٩٢/٢.

وبكـــونه صـــاحب الواقعة كما روت ميمونة: تزوجني رسول الله ونحـــن حلال[١]، فقدم على رواية ابن عباس[٢]، وعن سعيد بن المسيب[٣] أن ابن عباس وهم في تلك القضية[٤].

---

(١) رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، وأحمد، وابن ماجه، والدارمي عن ميمونة بنت الحارث أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال وبنى بها حلالاً.
راجع: صحيح مسلم: ١٩٦/٩، ١٩٧، بشرح النووي ومسند أحمد: ٣٣٢/٦، وسنن أبي داود: ٤٢٧/١، وتحفة الأحوذي: ٥٨٣/٣، وسنن ابن ماجه: ٦٠٦/١، وسنن الدارمي: ٣٨/٢.

(٢) وقدم الأحناف رواية ابن عباس لأنه أضبط، وأتقن من أبي رافع، راجع: فواتح الرحموت: ٢٠١/٢، تيسير التحرير: ١٤٥/٣، ١٦٧.

(٣) هو سعيد بن المسيب بن حزن المخزومي، أبو محمد القرشي المدني سيد التابعين الإمام الجليل فقيه الفقهاء، قال الإمام أحمد: «سيد التابعين سعيد بن المسيب»، وقال يحيى ابن سعيد: «كان أحفظ الناس لأحكام عمر، وأقضيته»، وقد جمع الحديث، والتفسير، والفقه، والورع، والعبادة، والزهد، وتوفي سنة ٩٣هـ، وقيل: ٩٤هـ.
راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٥٧، ومشاهير علماء الأمصار: ص/٦٣، وحلية الأولياء: ١٦١/٢، ووفيات الأعيان: ١١٧/٢، وطبقات الحفاظ: ص/٢٥، والخلاصة: ص/١٤٣، وشذرات الذهب: ١٠٢/١.

(٤) مذهب الجمهور الترجيح بكون أحد الراويين صاحب القصة، وذكر البعض أن الجرجاني الحنفي خالف في ذلك الجمهور وعلل بأنه قد يكون غير الملابس أعرف بحال رسول الله ﷺ.
راجع: العدة: ١٠٢٤/٣، الإحكام لابن حزم: ١٧٠/١، والمستصفى: ٣٩٦/٢-٣٩٧، والمحصول: ٢/ق٥٥٦/٢، والمسودة: ص/٣٠٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٠/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٨/٢، ٢٠٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٧.

وبكونه يروي بلفظه، والآخر بمعناه[1].

وبكـــون الراوي الأصل لم يكذب الفرع، فإنه يقدم على رواية من كذبـــه شيخه[2]، وكون الحديث في الصحيحين، فإنه يقدم على ما ليس فيهما، لأن الأمة قد تلقتهما بالقبول[3].

قوله: «والقول».

أقـــول: / ق(١٢٨/أ من أ) هذا شروع في الترجيح نظراً إلى المتن ويقع ذلك بأمور أيضاً:

---

(١) راجع: مختصر الطوفي: ص/١٨٨، والإحكام لابن حزم: ١٧٣/١، وتيسير التحرير: ١٦٦/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٥/٢.

(٢) راجع: مختصر ابن الحاجـــب: ٣١٢/٢، وإرشاد الفحـــول: ص/٢٧٨، والوسيط ص/٦٣١.

(٣) راجع: المسودة: ص/٣١٠، ومجموع الفتاوي: ٧٤/١٨، ٣٢٠/٢٠، ومقدمة ابن الصلاح: ص/١٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٩، وقد قال ابن الصلاح، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وشيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية، إن ما فيهما مقطوع بصحته.

وخالف النووي في ذلك قائلاً: «ولا يلزم من اتفاق الأمة على العمل بهما إجماعهم على أن ما فيهما مقطوع بصحته»، وأيده الكمال بن الهمـــام، وابن عبد الشكور.

راجع: شرح صحيح مسلم: ٢٠/١، وفواتح الرحموت: ٢٠٩/٢، وتيسير التحرير: ١٦٦/٣، والمراجع التي سبقت.

فـــيقدم قوله ﷺ على ما فعله[١]: لأن دلالة القول أقوى من دلالة الفعل، ولاحتمال كون الفعل من خواصه.

ويقـــدم فعله على تقريره، لأن دلالة التقرير مختلف فيه، ولاحتمال عدم اطلاعه على حقيقة الحال[٢].

وبفصاحته[٣] إذ لا يصدر منه إلا الفصيح.

---

(١) وذهب ابن حزم الظاهري إلى الهما سواء. وقيل: الفعل مقدم على القول.
راجع: الإحكام لابن حزم: ١٧١/١، ٤٣٢، والمعتمد: ٣٥٩/١، والإحكام للآمدي: ٢٦٤/٣، وفواتح الرحموت: ٢٠٢/٢، وتيسير التحرير: ١٤٨/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٥/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٦/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤١٥.

(٣) يعني يرجح متن فصيح على متن لم يستكمل شروط الفصاحة، والفصاحة - لغة -: الإبانة، والظهور.
واصطلاحاً: سلامة المفرد من تنافر الحروف، والغرابة، ومخالفة القياس، وفي المركب: سلامته من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات، والتعقيد مع فصاحتها.
راجع: جواهر البلاغة: ص/٢١٠٧، والتعريفات: ص/١٦٧، وانظـــر: المحصول: ٢/ق/٢/٥٧٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢٦٦/٢، ونهاية السول: ٤٩٦/٤-٤٩٧.

لا يقـــال: فيجب أن يكون ما يروى بلفظ غير فصيح مردوداً، لأنا نقول: ربما رواه بلفظ نفسه، فيكون نقلاً بالمعنى.

وقـــيل: الأفصح يقدم على الفصيح[1]، لأنه ﷺ كان أفصح الناس، والحق عدم التقديم بذلك، لأن كونه أفصح الناس لا يستلزم المداومة على الأفصح، لأنه كان يخاطب العرب بقدر لغاقم، وأفهامهم.

وبكونه يروي زيادة لا يرويه الآخر، كتقديم رواية التكبير في العيد سبعاً[2] على رواية الأربع[3].

---

(١) وأيد الشوكاني اختيار الأفصح على الفصيح.
راجع: إرشاد الفحول: ص/٢٧٨.

(٢) روي عن عائشة، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، وكثير بن عبد الله عن أبيه عن جده، وعن غيرهم، فحديث عائشة رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان يكبر في الفطر، والأضحى في الأولى سبع تكبيرات، وفي الثانية خمساً وفي إسناده ابن لهيعة، وهو ضعيف، وقال الترمذي: «حديث جد كثير حديث حسن، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب».
راجع: سنن أبي داود: ١/٢٦٢، وتحفة الأحوذي: ٣/٨٠-٨١، وسنن الدارقطني: ٢/٤٦-٤٩، فقد ذكر الروايات كلها، وسنن ابن ماجه: ١/٣٨٧-٣٨٨.

(٣) لأثر مكحول أن سعيد بن العاص سأل أبا موسى الأشعري، وحذيفة بن اليمان: كيف كان رسول الله ﷺ يكبر في الأضحى، والفطر؟
فقال أبو موسى: «كان يكبر أربعاً، تكبيره على الجنائز، فقال: حذيفة: صدق».
راجع: سنن أبي داود: ١/٢٦٣.

وبكـــونه لغـــة قريش، وبكونه لغة أهل الحجاز على لغة غيرهم[١]. وبكونه رواية المدني على رواية المكي لتأخره، والمراد بالمدنيات ما وقعت بعـــد الهجرة سواء كانت بالمدينة أو بغيرها حتى ولو بمكة لحديث: «إن أموالكم وأعراضكم» وإن كان بالمسجد الحرام[٢].

وبكـــونه مشعراً بعلو شأنه، فإنه يقدم على غيره، لأن ظهور أمره، وعلـــو شأنه كان متأخراً، فيظن تأخره بخلاف غير المشعر فإنه خال عن هذا الظن[٣].

وبكونه مذكوراً، مع علته كقوله: «من بدل دينه فاقتلوه» مع قوله: «لا تقتلوا النساء، والصبيان».

فـــيحمل الثاني على الحربيات: لأن ذكر العلة يدل على الاهتمام. وبكون علته متقدمة في الذكر على المتأخرة، لأنه دال على ارتباط الحكم بها، هذا ما قاله الإمام في المحصول[٤].

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٦٥-٢٦٦، وتشنيف المسامع: ق(١٣٧/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٦/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤١٥.

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٦٧-٥٦٨، ونهاية السول: ٤/٤٩٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٦.

(٣) لكن الإمام ذكر التراجيح الراجعة إلى حال ورود الخبر ومنها ما ذكره الشارح تبعاً للمصنف ثم قال الإمام في نهاية ذكرها: «واعلم: أن هذه الوجوه - في الترجيحات - ضعيفة، وهي لا تفيد إلا خيالاً ضعيفاً في الرجحان» المحصول: ٢/ق/٢/٥٧١.

(٤) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٧٥-٥٧٦.

وعكسه النقشواني[١] بأن العلة إذا كانت متأخرة بعد ذكرها لا التفات للنفس إلى غيرها، بخلاف المتقدمة، فإنها إن لم تكن شديدة المناسبة ربما يتردد الذهن بعد الحكم[٢].

وبكونه مشتملاً على التهديد نحو: «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم»[٣].

---

(١) لم أعثر له على ترجمة في كتب التراجم، وقد ذكره شمس الدين الأصفهاني في كتابه (الكاشف عن المحصول) والذي قمت بتحقيق القسم الأول منه في مرحلة الماجستير بأن له مؤلفاً سماه (التلخيص) اختصر به المحصول حيث قال: «وممن تكلم على هذا الكتاب - يعني المحصول: - الفاضل نجم الدين النخجواني من مؤلف له يسمى بالتلخيص» وهو الآن يحقق في الجامعة الإسلامية.

ولكن ابن العبري قال: «من حكماء هذا الزمان - يعني القرن السابع الهجري، - نجم الدين النخجواني كان ذا يد قوية في الفضائل، وعارضة عريضة في علوم الأوائل تفلسف ببلاده، وسار في الآفاق، وطوف، ودخل الروم، وولي المناصب الكبار، ثم كره كدر الولاية، ونصبها، فارتحل إلى الشام، وأقام بحلب منقطعاً في دار اتخذها لسكناه لا يمشي إلى مخلوق ولكن يمشى إليه إلى أن مات...» مختصر الدول له: ص/٢٧٢.

(٢) راجع: التلخيص للنخجواني ورقة: (١٣٢/ب - ١٣٣/أ).

(٣) روى أبو داود، وابن ماجه عن صلة بن زفر قال: «كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه، فأتى بشاة فتنحى بعض القوم فقال عمار: من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم ﷺ».

راجع: سنن أبي داود: ١/٥٤٥، وسنن ابن ماجه: ١/٥٠٤-٥٠٥، ومستدرك الحاكم: ١/٤٢٤، ورواه البخاري تعليقاً في صحيحه: ٣/٣٣.

وبكـــونه مـــشتملاً على التأكيد نحو: «أيما امرأة نكحت بغير ولي فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل». فيقدم على حديث مسلم: «الأيم أحق بنفسها من وليها»، إذ المؤكد يدل على كونه مهتماً به[١].

وبكونه عاماً مطلقاً على الوارد لسبب، فإن بعض العلماء ذهب إلى أن الـــوارد لـــسبب خـــاص به، وهذا فيما عدا صورة السبب، وأما في الـــسبب، فلا، لأنا إن قلنا: إنه يختص به فظاهر، لأن الخاص مقدم على العام، وإن قلنا: بعمومه، وهو المختار لأن دلالته على ما ورد فيه أقوى، ولذلك لم يجز التخصيص بالنسبة إليه كما تقدم[٢].

وبكونه عاماً شرطياً كمن، وما، وأي، على النكرة المنفية لاشتماله على التعليل، مع العموم[٣].

وقيل: بالعكس لقوة دلالة[٤]/ ق(١١٩/ ب من ب) المنفية على العموم.

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي: ٢٦٨/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٣/٢-٣١٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٧/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٨.

(٢) راجع: البرهان: ١١٩٤/٢، والعدة: ١٠٣٥/٣، والعضد على ابن الحاجب: ٣١٦/٢، والمحصول: ٢/ق/٥٥١/٢، ٥٧٢، ونهايـــة السول: ٤٩٣/٤، وفواتح الرحمـــوت: ٢٠٤/٢، وتيسير التحرير: ١٥٩/٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٨، وتشنيف المسامع: ق(١٣٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٧/أ).

(٣) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٣٦٧/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٤١٦، والغيث الهامع: ق(١٤٧/أ)، وإرشاد الفحول: ص٢٧٩.

(٤) آخر الورقة (١١٩/ب من ب).

والأول: مختار ابن الحاجب[١] أيضاً.

وسوى إمام الحرمين بينهما[٢]. وتقدم النكرة المنفية على باقي صيغ العمـــوم مما يدل بالقرينة، كالجمع المحلّى، والمضاف، لا بد من هذا القيد للاتفاق على أن لفظ «كل» مقدم عليها[٣].

ويقـــدم الجمع المحلّى على من، وما غير شرطيتين، ولا بد من هذا القيد، وإلا تناقض كلامه، وتقدم هذه المذكورة على اسم الجنس المعرف باللام والإضافة لاحتمال العهد[٤].

وما لم يخص من العام يقدم على ما خص لقوته[٥] / ق(١٢٨/ ب من أ) واخـــتار المـــصنف عكسه، وهو المختار، لأن المشهور أنه ما من عام إلا وخص منه البعض، وإذا خص تطمئن النفس إليه أكثر[٦].

---

(١) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٤.

(٢) راجع: البرهان: ٢/١٢٠٠-١٢٠١.

(٣) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٧، وتشنيف المسامع: ق(١٣٧/ب)، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٤) راجع: المختصر لابن الحاجب: ٢/٣١٤، وتيسير التحرير: ٣/١٥٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٧، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٥) آخر الورقة (١٢٨/ب من أ).

(٦) نقل الجويني ترجيح العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص عن المحققين، وجزم به سليم الرازي، وهو قول جمهور العلماء، ورجح الهندي ترجيح العام الذي خصص العام الذي لم يخصص، واختاره المصنف.

راجع: العدة: ٣/١٠٣٥، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٧٥، والبرهان: ٢/١١٩٨، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٨.

والأقل تخصيصاً أولى لأن كثرة التخصيص تضعفه[1].

وتقـــدم دلالة الاقتضاء على دلالة الإشارة، والإيماء، لأنها مقصودة للمتكلم دون الإشارة، ولتوقف صدق المتكلم، أو حجة الملفوظ به، فيه بخلاف الإيماء.

والإشـــارة، والإيماء يقدمان على المفهومين، أما على الموافقة، فلأن دلالة الإشارة، والإيماء في محل النطق والمنطوق مرجح، وأما على المخالفة، فلكونها مختلفاً فيها[2].

والموافقة تقدم على المخالفة، لكونها متفقاً عليها[3].

وقـــيل: بالعكس[4]: لأن المخالفة تفيد تأسيساً[5]، والموافقة تأكيداً، والتأسيس مقدم.

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٧، وهمع الهوامع: ص/٤١٧.

(٢) راجع: العضد على ابن الحاجب ٢/٣١٤، والإحكام للآمدي: ٣/٢٦٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٨، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٥.

(٣) في دلالتها على المسكوت، وإن اختلف في جهته هل هو بالمفهوم، أو بالقياس أو بمجاز بالقرينة أومنقول عرفي؟

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٨، تيسير التحرير: ٣/١٥٦، وشرح الكوكب المنير: ٤/٦٧١، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٤) قال الآمدي: «وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين:

الأول: أن فائدة مفهوم المخالفة التأسيس، وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد، والتأسيس أصل، والتأكيد فرع، فكان مفهوم المخالفة أولى...». الإحكام: ٣/٢٦٨-٢٦٩.

(٥) التأسيس: عبارة عن إفادة معنى آخر لم يكن حاصلاً قبله، فالتأسيس خير من التأكيد - الذي هو تكرار اللفظ الأول - لأن حمل الكلام على الإفادة خير من حمله على الإعادة. راجع: التعريفات: ص/٥٠.

والحق: أن هذا كلام فاسد: لأن كلا المفهومين من قبيل التأسيس.

قوله: «والناقل عن الأصل».

أقــول: هــذا شروع في الترجيح باعتبار مدلول الخبر، فيقدم الخبر الناقل عن البراءة الأصلية على المقرر لها لاشتماله على الزيادة، وهو إثبات حكم لا يمكن إدراكه إلا بالشرع[1].

مثاله: حديث «من مس ذكره فليتوضأ» يقدم على حديث: «هل هو إلا بضعة منك»[2]؟

(١) وبهذا قال جمهور العلماء، وقال القاضي الباقلاني، وأبو بكر السمناني هما سواء، وذهب أبو إسحاق الشيرازي، وأبو الحسن بن القصار المالكي، والرازي والبيضاوي إلى ترجيح المقرر لا اعتضاده بدليل الأصل، وذهب البعض إلى التفصيل في المسألة.
راجع: التبصرة: ص/٤٨٣، واللمـع: ص/٦٧، والبـرهان: ١٢٨٩/٢، والعـدة: ١٠٣٣/٣، والمنخول: ص/٤٤٨، والمحصول: ٢/ق/٥٧٩/٢، والمسودة: ص/٣١٤، ٣٨٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٥، ومختصر الطوفي: ص/١٨٩، ومختصر البعلي: ص/١٧١، ونهاية السول: ٥٠١/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٩٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٢) هذا الحديث رواه أحمد، وأبوداود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارقطني، وابن حبان، والبيهقي، والطحاوي عن طلق بن علي مرفوعاً، واختلف العلماء في سنده.
راجع: مسند أحمد: ٢٢/٤، ٢٣، وسنن أبي داود: ٤١/١، وتحفة الأحوذي ٢٧٤/١، وسنن النسائي: ١٠١/١، وسنن ابن ماجه: ١٧٧/١، وسنن الدارقطني: ١٤٩/١، والسنن الكبرى للبيهقي: ١٣٤/١، وشرح معاني الآثار: ٧٥/١، وموارد الظمآن: ص/٧٧، ونصب الراية: ٦٠/١، وتلخيص الحبير: ١٢٥/١، والاعتبار في الناسخ والمنسوخ: ص/٤١، والفقيه والمتفقه: ٤٧/٢.

ويقدم المثبت على النافي[١] لزيادة العلم.

وقيل: النافي يقدم للبراءة الأصلية.

وقيل: سيان لرجحان كل من وجه.

وقيل: يقدم النافي إلا في العتاق، والطلاق، لأن الأصل عدمهما.

وقيل: مثبت العتاق، والطلاق يقدم.

وقيل: لا تعارض بين الفعلين ليحتاج إلى الترجيح، فيحمل على وقوع كل واحد في حالة[٢].

ويقدم النهي على الأمر لأن دفع المفاسد يقدم على جلب المصالح[٣]

---

(١) كدخوله ﷺ البيت، قال بلال: «صلى فيه»، وقال أسامة، وابن عباس: «لم يصل»، فأخذ بقول بلال، وتسن الصلاة في البيت.

راجع: صحيح مسلم وعليه النووي: ٨٦/٩، وسنن أبي داود: ٤٦٦/١-٤٦٧، ومسند أحمد: ٢٠٤/٥، ٢٠٧، وسنن الدارمي: ٥٣/٢، والسنن الكبرى للبيهقي: ٣٢٠/٢، ٣٢٦، وموارد الظمآن: ص/٢٥٢، وفتح الباري: ٤٢٠/١، ونصب الراية: ٣٢٠/٢.

(٢) راجع الأقوال في المسألة، وأصحابها: البرهان: ١٢٠٠/٢، والمستصفى: ٣٩٨/٢، والمنخول: ص/٤٣٤، والمحصول: ٢/ق/٥٨٣/٢، والعضد على ابن الحاجب: ٣١٥/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٠/٢، ٢٠٦، وتيسير التحرير: ١٤٤/٣، ١٦١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(٣) راجع: الإحكام للآمدي: ٢٦٥/٣-٢٦٦، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٢/٢، ومختصر البعلي: ص/١٧٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٨/٢.

ويقدم الأمر على الإباحة لأن الأصل في كلام الشارع التكليف إما فعلاً، أو تركاً، والمباح لا تكليف فيه[١].

والخـــبر المشتمل على التكليف يقدم على الأمر، والنهي، لأن معنى الطلب فيه أبلغ كما علم في موضعه[٢].

ويقدم خبر الحظر على خبر الإباحة احتياطاً[٣].

وقيل: بالعكس لأن الأصل نفي الحرج[٤].

---

(١) وذهب الآمدي، والصفي الهندي إلى ترجيح المبيح على الآمر لاتحاد مدلوله، ولعدم تعطيله، وإمكان تأويل الأمر.

راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٥-٢٦٦، وحاشية التفتازاني على ابن الحاجب: ٢/٣١٢، وتشنيف المسامع: ق(١٣٨/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤١٧.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٦٨.

(٣) وهذا هو مذهب الأكثر، واختاره الكرخي، والرازي، والآمدي.

راجع: العدة: ٣/١٠٤١، والكافية في الجدل: ص/٤٤٢، والمنهاج في ترتيب الحجاج: ص/٢٣٤، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٨٧، والإحكام للآمدي: ٣/٢٧٣، ومجموع الفتاوى ٢٠/٢٦٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤١٨، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٦، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/١٠٦، والمسودة: ص/٣١٢.

(٤) حكى هذا القول ابن الحاجب، ونسبه في فواتح الرحموت: إلى محيي الدين ابن عربي.

راجع: العضد على ابن الحاجب: ٢/٣١٥، وفواتح الرحموت: ٢/٢٠٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٩٦.

وقيل: سيان لترجيح كل واحد من وجه[1].

ويقدم ما يقتضي الوجوب على مقتضي الندب احتياطاً، وكذا تقدم الكراهة عليه لدفع اللوم[2]، ويقدم الندب على الإباحة لاشتماله على التكليف المورث للثواب.

وقيل: بالعكس لموافقته الإباحة الأصلية[3].

ويقدم الخبر النافي للحد على المثبت[4]: لأن الحدود تدرأ بالشبهات، ولأن فيه يسراً، وعدم الحرج.

---

(١) وعلى ذلك يسقطان، وهو قول عيسى بن أبان الحنفي، وأبي هاشم المعتزلي، وبعض الشافعية كالغزالي، والشيرازي، وبعض المالكية.
راجع: المستصفى: ٣٩٨/٢، والمنهاج للباجي: ص/٢٣٤، والمسودة: ص/٣١٢، ومختصر البعلي: ص/١٧٠، ونزهة الخاطر: ٤٦٣/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٦/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٩/٢.

(٢) راجع: المسودة: ص/٣٨٤، وتيسير التحرير: ١٥٩/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٦٩/٢.

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٨/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤١٧.

(٤) واختاره الآمدي، والبيضاوي، وابن الحاجب، وغيرهم، وهو مذهب الجمهور.
راجع: اللمع: ص/٦٧، والتبصرة: ص/٤٨٥، والمحصول: ٢/ق/٢/٥٩٠، والمسودة: ص/٣١٢، والإحكام للآمدي: ٢٧٦/٣، ونهاية السول: ٥٠٦/٤، وفواتح الرحموت: ٢٠٦/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩، ٢٨٣.

وقيل: بالعكس: لأن المثبت له زيادة علم[١].

ويقـــدم ما يعقل معناه على غيره: لأنه أدعى إلى الانقياد وأفيد[٢].

ويقـــدم مـــا يدل على الوضعي على ما يدل على الحكم التكليفي، لأن الوضعي لا يتوقف على الفهم، والتمكن من الفعل.

وقـــيل: عكسه، لأن الأحكام التكليفية أكثر، ولأنها مناط الثواب والعقاب[٣].

قوله: «والموافق دليلاً آخر».

أقـــول: هذا شروع في ترجيح الخبر بالأمور الخارجية فيقدم الخبر لموافقته دليلاً آخر[٤].

---

(١) واختاره القاضي عبد الجبار، وأبو يعلى، والغزالي، وابن قدامة، وهناك مذهب ثالث بترجيح إثبات الحد.

راجع: العدة: ١٠٤٤/٣، والتبصرة: ص/٤٨٥، والمستصفى: ٣٩٨/٢، والروضة: ص/٢١٠، والمسودة: ص/٣١١، والعضد على ابن الحاجب: ٣١٥/٢، وتيسير التحرير: ١٦١/٣.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٢٧٥/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٦/٢، والبرهان: ١١٩٥/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٦/٢، وتيسير التحرير: ١٦٢/٣.

(٣) وقيل: هما سواء.

راجع الخلاف: مختصر ابن الحاجب: ٣١٥/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٠/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩، والوسيط: ص/٦٣٧، وقد رجح الآمدي، والمصنف، والشوكاني تقديم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي.

(٤) راجع: البرهان: ١١٧٨/٢، وأصول السرخسي: ٢٥٠/٢، والمستصفى: ٣٩٦/٢، والمنخول: ص/٤٣١، وفتح الغفار: ٥٢/٣، والمسودة: ص/٣١١، ومختصر البعلي: =

وليس هذا - مع قوله يقدم بكثرة الأدلة - تكراراً[١]، لأن ذلك في الحكم، وهذا في نفس الخبر، وإنما قدم بالموافقة لاعتضاده به.

وكذا يقدم ما وافق مرسلاً، أو قول صحابي.

أو أهل / ق(١٢٩/أ من أ) المدينة، أو الأكثر لقوة الظن بهذه الأشياء، وإن لم يكن حجة[٢].

وقيل: لا يقدم لعدم الحجية، وليس كذلك إذ ليس يلزم من عدم الاستقلال عدم التقوية.

وقيل: إن كان الصحابي الموافق له مزية يرجح به، وإلا فلا، كزيد[٣]

= ص/١٧١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٩، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٦/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٩.

(١) جاء في هامش (أ، ب): «رد على المحلي».
وراجع: المحلي على جمع الجوامع: ٣٧٠/٢.

(٢) راجع: المنخول: ص/٤٣١، والمستصفى: ٣٩٦/٢، والإحكام للآمدي: ٢٧٧/٣، والمسودة: ص/٣١٣، ومجموع الفتاوى: ٢٦٩/١٩، والمختصر وشرح العضد عليه: ٣١٦/٢، وفواتح الرحموت: ٢٠٦/٢، والمختصر للبعلي: ص/١٧١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٠/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٠، وتشنيف المسامع: ق(١٣٨/ب - ١٣٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤١٩.

(٣) هو الصحابي زيد بن ثابت بن الضحاك أبو سعيد الأنصاري النجاري المدني الفرضي كاتب الوحي، والمصحف، أسلم قبل مقدم النبي ﷺ للمدينة، واستصغره النبي ﷺ يوم بدر، وشهد أحداً، وقيل: لم يشهدها، وشهد الخندق وما بعدها مع رسول الله ﷺ، =

في الفـــرائض لقوله [ﷺ][1]: «أفرضكم زيد»[2]، وقيل: إن كان الموافق أحد الشيخين أبو بكر، وعمر، فإنه يقدم به مطلقاً.

وقيل: يقدم بأحدهما إذا لم يخالفه معاذ في الحلال والحرام، وزيد في الفرائض، وعلي في القضاء لقوله ﷺ: «أفرضكم زيد، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ، وأقضاكم علي».

= وأعطاه النبي ﷺ يوم تبوك راية بني النجار، وقال: القرآن مقدم، كان أكثر أخذاً للقرآن، كتب الوحي للرسول ﷺ، وكتب له المراسلات إلى الناس، ثم كتب لأبي بكر وعمر في خلافتهما، وهو أحد الثلاثة الذين جمعوا المصحف، وكان عمر، وعثمان يستخلفانه إذا حجا، وكان أعلم الصحابة بالفرائض، ومناقبه كثيرة جداً، توفي بالمدينة سنة (٥٤هـ) وقيل غير ذلك.

راجع: الإصابة: ٥١٦/١، والاستيعاب: ٥٥١/١، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢٠٠/١، والخلاصة: ص/١٢٧، وتذكرة الحفاظ: ٣٠/١.

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) روى الإمام أحمد، والترمذي، وابن ماجه عن أنس بن مالك، وقتادة أن رسول الله ﷺ قال: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في دين الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأقضاهم علي بن أبي طالب، وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، ألا وإن لكل أمة أميناً، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح»، قال الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه من حديث قتادة إلا من هذا الوجه.

راجع: مسند أحمد: ١٨٤/٣، ٢٨١، وسنن ابن ماجه: ٦٨/١، وتحفة الأحوذي: ٢٩٣/١٠-٢٩٤.

قال الشافعي: يرجح موافق زيد في الفرائض إن كان له قول فيها، فإن لم يوجد لزيد قول، فيرجح بقول معاذ إن كان له قول، فإن لم يوجد له قول، فالموافق لعلي[١].

قوله: «والإجماع على النص».

أقـــول: هذه المسائل في ترجيح الإجماع على النص، وترجيح بعض الإجماعات على بعض.

فـــيقدم الإجماع على الكتاب، والسنة لكونه قطعياً[٢]، ولأمنه من النسخ، والتأويل، والتخصيص.

وإذا تعارض إجماعان قدم الأسبق، فالأسبق، فيقدم إجماع الصحابة على التابعين، والتابعين على تابعيهم الأقرب إلى زمنه ﷺ، فالأقرب.

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٣٧٠/٢، وهمع الهوامع: ص/٤١٩، والغيث الهامع: ق(١٤٨/أ).

(٢) معصوماً من الخطأ، للأدلة الدالة على ذلك، وقد تقدم ذكرها.

راجع: البرهان: ١١٦٩/٢، والفقيه، والمتفقه: ٢١٩/١، والمستصفى: ٣٩٢/٢، واللمع: ص/٧٠، والإحكام للآمدي: ٢٧١/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣١٢/٢، ٣١٤، ومجموع الفتاوى: ٢٠١/١٩، ٢٦٧، ٣٦٨/٢٢، وفواتح الرحموت: ١٩١/٢، وتيسير التحرير: ١٦١/٣، ومختصر البعلي: ص/١٨٦، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٢/٢.

ويقـــدم إجماع وافق فيه العوام على غيره، لأن بعضهم اعتبر موافقة العـــوام[١]، وإن لم يقبل به المصنف هناك، ولا مؤاخذة عليه، لأن العوام، وإن لم يعتبروا في أصل الإجماع، ولكن ليس كل شيء لا يعتبر أصالة لا يعتبر تبعاً كما قدمنا[٢].

ويقـــدم الإجمـــاع المنقرض عصره على غيره للاتفاق على حجيته بخلاف الثاني.

وكـــذا يقدم إجماع لم يسبق بخلاف على المسبوق به للخلاف فيه كما تقدم، وقيل: بالعكس، وقيل: هما سواء[٣].

ويجب أن يحمل تعارض الإجماعين على ما إذا كانا ظنيين، وأما إذا كانـــا قطعـــيين، فقـــدم علم سابقاً أن لا تعارض بين القطعيات[٤]. قال بعضهم[٥]: من قال: بأنه لا تعارض بين الإجماعين، إذا كانا قطعيين، قوله ممـــنوع، فـــإن الـــتعارض في نفس الأمر مستحيل سواء كانا ظنيين، أم قطعيين، وبحسب الظن ممكن في القطعي وغيره[٦].

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «رد على الزركشي، والمحلي».

(٢) قد تقدم عند الكلام على الإجماع.

(٣) راجع: الإحكام للآمدي: ٢٧١/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٢/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٣٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٠.

(٤) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٦٠٢-٦٠٣.

(٥) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي».

(٦) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٣٩/أ).

وهـــذا كلام باطل، لأنا قد قدمنا أن التعارض المنفي بين القطعيات هـــو الـــتعارض / ق(١٢٠/أ من ب) الذي يمكن معه الترجيح، وذلك يتصور في الظن، لأنه يقبل الزيادة.

وأما العلم اليقيني، فلا يتصور معه ذلك لعدم تفاوت مراتب العلم، به صرح الغزالي في المستصفى[١].

وقـــد قدمـــنا نحـــن تحقيق المسألة في قول المصنف: لا تعارض بين القطعي والظني.

وإذا تعارض متواتر أن أحدهما من الكتاب، والآخر من السنة، فلا تـــرجيح[٢] لعـــدم إمكانـــه كما تقدم، بل أحدهما ناسخ قطعاً، وإلا لزم التناقض في كلام الشارع.

وقيل: يقدم الكتاب لأنه أشرف.

وقيل: السنة لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وأما إذا اتفقا كالآيتين، أو السنتين، فهما سيّان بلا خلاف[٣].

---

(١) راجع: المستصفى: ٢/٣٩٣.

(٢) وهذا ما صححه إمام الحرمين الجويني في البرهان: ٢/١١٨٥.

وراجع الخلاف: المنخول: ص/٤٦٦، والمستصفى: ٢/٣٩٢، ومختصر الطوفي: ص/١٨٦، وفواتح الرحموت: ٢/١٩١، والرد على من أخلد إلى الأرض: ص/١٦٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٣، وتيسير التحرير: ٣/١٦٢.

(٣) راجع المصادر السابقة.

قوله: «ويرجح القياس».

أقـــول: هذا باب ترجيح الأقيسة بعضها على بعض فيقدم القياس بقوة دليل حكم أصله بأن يكون قطعياً، وذلك الآخر ظنياً[١]. أو منطوقاً، ودليل الآخر مفهوماً.

ويقـــدم القياس بكونه[٢] / ق(١٢٩/ ب من أ) على سنن القياس. أي: يكون فرعه من جنسه.

مثاله: أرش ما دون الموضحة[٣] ملحق بالموضحة، فتتحمله العاقلة، وهذا القياس أولى من قياس الحنفية ذلك على غرامات الأموال فلا تتحمله العاقلة.

---

(١) كقولهم في لعان الأخرس: إن ما صح من الناطق صح من الأخرس كاليمين، فإنه أرجح من قياسهم على شهادته، تعليلاً بأنه يفتقر إلى لفظ الشهادة، لأن اليمين تصح من الأخرس بالإجماع، والإجماع قطعي، وأما جواز شهادته ففيه خلاف بين الفقهاء، فالجمهور منعوها، والمالكية أجازوها.
راجع: المغني لابن قدامة: ١٩٠/٩، ووسائل الإثبات: ص/١٣٠، وتشنيف المسامع: ق(١٣٩/ب)، الغيث الهامع: (١٤٨/ب).

(٢) آخر الورقة (١٢٩/ب من أ).

(٣) الموضحة: من وضح يضح من باب وعد، وضوحاً: انكشف، وانجلى، واتضح كذلك، ويتعدى بالألف، فيقال: أوضحته، وأوضحت الشجة بالرأس: كشفت العظم وأظهرته، والموضحة هي إحدى جروح الرأس والوجه العشر، ولا قصاص في شيء من الشجاج إلا في الموضحة إن كانت عمداً وفيها خمس من الإبل.
راجع: مختار الصحاح: ص/٧٢٦، والمصباح المنير: ٦٦٢/٢، وشرح فتح القدير: ٢٨٤/١٠-٢٨٦، والمدونة ٣٠٩/٦، ومغني المحتاج: ٢٦/٤، والعدة شرح العمدة: ص/٥٣٥-٥٣٦.

وإنمـــا قدم لأن الجنس بالجنس أشبه، وشبه الشيء منجذب إليه[١].

وإنما احتاج المصنف إلى تفسيره، لأنه قد تقدم أن شرط القياس أن يكون أصله على سنن القياس، فنبه على أن معنى سنن القياس هنا غير الذي سبق.

قوله: «والقطع بالعلة».

أقـــول: مـــا ذكره كان ترجيحاً للقياس بالنظر إلى دليل حكم الأصل، وهـــذا بالنظر إلى علته، فيقدم ما كانت علته قطعية على ما كانت علته ظنية، وإذا كانت ظنية في القياسين فما كانت عليته أغلب على الظن يقدم.

وتقـــدم ما كان مسلكها أقوى على الأضعف كالإجماع والنص[٢] على الآحاد، والظواهر.

---

(١) راجع: المنخول: ص/٤٤٢، والمستصفى: ٢/٣٩٩، والمحصول: ٢/ق/٢/٦١٧، والإحكام للآمدي: ٣/٢٨١، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٧، وتيسير التحرير: ٤/٩٠، ومختصر الطوفي: ص/١٨٩، ومختصر البعلي: ص/١٧٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٢٠٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٢، والوسيط: ص/٦٤٠.

(٢) اختلف في تقديم ما ثبتت علته بالإجماع على ما ثبتت بالنص فالبعض قدم الثابتة بالإجماع على الثابتة بالنص، وقال آخرون بالعكس، وسيأتي ذكر الشارح لذلك بعد قليل.

راجع: البرهان: ٢/١٢٨٥، والإحكام للآمـــدي: ٣/٢٨٣-٢٨٤، ونهاية السول: ٤/٥١٣، ٥١٤، ٥١٨، والمحصول: ٢/ق/٢/٦١٧-٦١٨، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٧، ومختصر الطوفي: ص/١٨٩، ومختصر البعلي: ص/١٧١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٥، تيسير التحرير: ٤/٨٧، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٢.

وتقدم ذات أصلين، أو أصول على ذات أصل واحد.

مـــثاله: تعليل الشافعي وجوب الضمان بيد المستام، فقال: علته أنه أخذه لحظ نفسه، وشهد له يد الغاصب ويد المستعير من الغاصب.

وقـــال أبو حنيفة: إنما يضمن، لأنه أخذه للتملك، ولا شاهد له في هذا.

وقـــيل: لا ترجح به[1]، وهذا القائل يمنع الترجيح بكثرة الأدلة كما سبق.

وقيل: إن كانت ذاتية تقدم لأنها إلزام بخلاف الحكمية.

وقـــيل: بـــالعكس، لأن الحكم بالحكم أشبه، كما إذا جعل العلة الحـــرمة، أو النجاســـة، لأن رد الحكـــم إلى الحكم أولى، صرح به في المستصفى[2]. وتقدم بكونها أقل أوصافاً لأنها أسلم.

وقـــيل: بـــالعكس[3]، لأن كثـــرة الأوصاف يوجب كثرة الشبه بالأصل. وتقدم بكونها تقتضي احتياطاً في الفرض، وإنما قيده بالفرض إذ

---

(١) راجع: المسودة: ص/٣٧٩، ٣٨١، ومختصر الطوفي: ص/١٩٠، ومختصر البعلي: ص/١٧٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٧٣/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٢٢، وفواتح الرحموت: ٣٢٤/٢، وتيسير التحرير: ٨٧/٤، وأصول السرخسي: ٢٧٥/٢.

(٢) راجع: المستصفى: ٤٠١/٢، وتشنيـــف المسامـــع: ق(١٤٠/أ)، والغيث الهامـــع: ق(١٤٩/أ).

(٣) وقالت الحنفية: هما سواء. =

لا احتياط في الندب[1]، وتقدم بعمومها في الأصل، كما إذا علل الربا في البر بالطعم، فإنه يجري في قليله وكثيره بخلاف ما إذا علل بالكيل، فإنه يختص بما يكال.

وتقدم - بالاتفاق - على تعليل أصلها، لأن المتفق عليه أقوى وبكثرة الأصول الموافقة لها، لشهادة تلك الأصول لها بالصحة[2].

وتقدم بموافقة علة أخرى إن جوز التعليل بعلتين.

وقيل: لا تقدم، وإن جوزنا ذلك إذ لا اعتبار بكثرة الأدلة، وهذا فاسد لما تقدم[3].

وما ثبت عليته بالإجماع يقدم على غيره، فإن لم يوجد الإجماع، فالنص، سواء كان الإجماع والنص قطعيين، أوظنيين، فإن الإجماع مقدم، فإن لم يوجد النص[4]، فالإيماء مقدم على سائر الطرق، فإن لم يوجد،

= راجع: التبصرة: ص/٤٨٩، واللمع: ص/٦٧، وأصول السرخسي: ٢/٢٦٥، والجدل لابن عقيل: ص/٢٤، والمستصفى: ٢/٤٠٢، وكشف الأسرار: ٤/١٠٢، ١٠٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٦، والبرهان: ٢/١٢٨٦، والمسودة: ص/٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٨١.

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٤٩/أ).

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٨٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٦، وكشف الأسرار: ٤/١٠٢، وفتح الغفار: ٣/٥٧، وفواتح الرحموت: ٢/٣٢٩.

(٣) راجع: المحلي وحاشية البناني عليه: ٢/٣٧٥، وهمع الهوامع: ص/٤٢٢.

(٤) تقدم ذكر الخلاف في تقديم العلة الثابتة بالإجماع على الثابتة بالنص: ص/٩٣.

فالـــسبر مقدم على المناسبة لإفادته ظن العلية، مع إلغاء المعارض بخلاف المناسبة إذ لم يلغ فيها المعارض[١].

فـــإن لم يـــوجد الـــسبر، فالمناسبة، لأن الشبه أعلاه أدنى من أدنى المناسب، فإن لم يوجد، فالشبه يقدم على الدوران[٢].

وقيل: النص يقدم على الإجماع، لأنه أصله.

وقـــيل: الدوران يقدم على المناسبة، لأنه يفيد الاطراد، والانعكاس بخلاف المناسبة[٣].

---

(١) ذكر العلامة شيخ الإسلام الشوكاني قولاً آخر بترجيح العلة الثابتة بالمناسبة على العلة الثابتة بالسبر، ورجح هذا القول، ثم ذكر قولاً بالتفصيل بأن يقدم السبر المقطوع به، ثم المناسبة، ثم السبر المظنون. انظر: إرشاد الفحول: ص/ ٢٨٢.

وراجع: المحصول: ٢/ق/٢/٦١٠، والإحكام للآمدي: ٣/٢٨٤، والمختصر والعضد عليه: ٢/٣١٧، وتيسير التحرير: ٤/٨٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٥.

(٢) راجع: البرهان: ٢/١٢٥٩، ١٢٦٤، المحصول: ٢/ق/٢/٦٠٧، ٦١١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٧، وفواتح الرحموت: ٢/٣٢٥، وتيسير التحرير: ٤/٨٨ ومختصر الطوفي: ص/١٩٠، ومختصر البعلي: ص/١٧٢.

(٣) قال الشوكاني: «تقدم العلة الثابتة عليتها بالدوران على الثابتة عليتها بالسبر، وما بعده، وقيل: بالعكس» إرشاد الفحول: ص/٢٨٢.

وراجع: ابن الحاجب والعضد عليه: ٢/٣١٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٢٠٠-٢٠١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٥.

ويقـــدم قياس المعنى على الدلالة لما تقدم من أن قياس المعنى مشتمل على العلة، وقياس الدلالة على لازمها[١].

ويقدم غير المركب على المركب، وإنما قال: إن قيل به، لأنه رجح في مـــباحث / ق(/١٣٠/ أ مـــن أ) حكـــم الأصل أن مركب الأصل، والوصف لا يقبلان. وعكس الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وإنما قال به ورجحه لقوته باتفاق الخصمين على حكم الأصل فيه[٢].

ويقدم الوصف الحقيقي[٣]، لقوته، وعدم توقفه على شيء، ثم إن لم يـــوجد، يقدم العرفي، لأنه متفق عليه، ثم إن لم يوجد، فالشرعي، لكونه مختلفاً فيه، وإن عبر هناك بالحكم الشرعي، لأنه لا تنافي بين كونه حكماً شرعياً، وبين كونه وصفاً لحكم آخر شرعي.

ويقـــدم الوصف الوجودي على العدمي، كتعليل ربوية السفرجل بالطعم، فإنه وجودي، لا بكونه غير موزون، أو غير مكيل.

والبسيط من العدمي مقدم على مركبه للخلاف فيه، ولا منافاة بين كـــون الوصـــف عدمياً، وكونه حقيقياً، لأن المراد من العدمي هو العدم المضاف كما سبق.

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٣.

(٢) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٦، وتشنيف المسامع: ق(١٤٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٣.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٤٩٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٦، والعضد على ابن الحاجب: ٢/٣١٧، وإرشاد الفحول: ص/٢٨١.

وتقدم الباعثة على مجرد الأمارة لاشتمالها على الحكمة، وعدم الاختلاف في قبولها[١].

وتقدم المطردة المنعكسة على التي لا تنعكس، لأن الأولى أقوى[٢] وكذا تقدم المطردة فقط على المنعكسة فقط، لأن اعتبار الاطراد متفق عليه بخلاف الانعكاس.

وفي المتعدية، والقاصرة خلاف.

قيل: المتعدية تقدم، لأنها مجمع على قبولها[٣].

وقيل: القاصرة تقدم، لأن الخطأ فيها أقل، وإليه ذهب الأستاذ[٤].

وقيل: هما سواء، وهذا عند من لا يرى التعليل بعلتين، وأما من يرى ذلك، فالجمهور على تقديم المتعدية، وعندي أنه يجب القول بهذا، لأنه لم يخالف فيها أحد ممن يقول بالقياس، ولا مرجح أقوى من هذا.

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٢/٥٩٥، والإحكام للآمدي: ٣/٢٨٥-٢٨٦، وشرح تنقيح الفصول: /٤٢٦، والمختصر، والعضد عليه: ٢/٣١٧، وفواتح الرحموت: ٢/٣٢٥، وتيسير التحرير: ٤/٨٨، وإرشاد الفحول: ص/٢٨١.

(٢) راجع: أصول السرخسي: ٢/٢٦١، والبرهان: ٢/١٢٦٠، والمستصفى: ٢/٤٠٢، والمنخول: ص/٤٤٥، والمسودة: ص/٣٧٨، ٣٨٤، ومختصر الطوفي: ص/١٩٠، ومختصر البعلي: ص/١٧٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٢٠١.

(٣) وهو قول القاضي أبي يعلى، وأبي الخطاب، وغيرهما.

(٤) بناء على أنها علة صحيحة، ورجحه الغزالي في المستصفى.

وإذا كانـــت إحـــدى العلـــتين كثيرة الفروع، والأخرى أقل نقل المـــصنف قـــولين، ولم يـــرجح، وهذا الخلاف مثل الخلاف في المتعدية، والقاصرة، فمن قدم المتعدية قدم كثيرة الفروع، ومن عكس هناك، فكذا هنا، لكن قول التساوي هنا ساقط[١].

قوله: «ويقدم الأعرف من الحدود».

أقول: لما فرغ من وجوه الترجيح في الأدلة ختم الباب بالترجيح في الحدود، قال: الحدود السمعية، أي: الشرعية، وإنما قيد بالسمعية احترازاً من العقلية[٢] إذ ليست مقصودة هنا، بل المراد حدود الأحكام.

فالأعـــرف مـــنها يقدم على الأخفى، لكونه أفضى إلى المقصود، وبالذاتي على العرضي، لأنه إما يفيد الكنه كما في الحد التام أو الاطلاع على الجزء الأخص كما في الحد الناقص، والعرضي خال عنهما[٣].

---

(١) واختاره الفخر إسماعيل، والغزالي في المنخول، وغيرهما لتساويهما، فيما ينفردان به.

راجع: أصول السرخسي: ٢/٢٦٥، واللمع: ص/٦٧، والبرهان: ٢/١٢٦٥، وشفاء الغليل: ص/٥٣٧، والمستصفى: ٢/٤٠٣، ٤٠٤، والمنخول: ص/٤٤٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٦، وكشف الأسرار: ٤/١٠٢، والمسودة: ص/٣٧٨، والمحصول: ٢/ق/٢/٦٢٥، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٧.

(٢) الحد العقلي: قول دال على ماهية الشيء. راجع: التعريفات: ص/٨٣.

(٣) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٩٣، والعضد على ابن الحاجب: ٢/٣١٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٤.

وما قيل[١]: لأن الأول يفيد الكنه[٢] قصور من قائله، لأن عبارة المصنف أعم من الحد التام.

وما دل عليه مطابقة يقدم على ما دل التزاماً، أو تضمناً، وهذا مبني على جواز[٣] / ق(١٢٠/ب من ب) استعمال الألفاظ الدالة بالالتزام في الحدود، وقد منعه الجمهور.

وكذا استعمال المشترك، والمجاز إلا إذا اشتهر المجاز بحيث لا يتبادر غيره[٤].

ويقدم أعم التعريفين على الأخص، لكثرة الفائدة، باشتماله على الزيادة.

وقيل: يرجح الأخص، لأنه متفق عليه، لأن القائل بالأعم قائل بالأخص من غير عكس[٥].

وما وافق من الحدين المعنى الشرعي، أو اللغوي يقدم على ما خالفهما، لأن المخالفة إنما تكون بالنقل عنهما، والأصل خلافه.

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي، والمحلي».

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٩.

(٣) آخر الورقة (١٢٠/ب من ب).

(٤) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٧٩، وهمع الهوامع: ص/٤٢٤.

(٥) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٩٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣١٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٤.

ويــرجح أحدهما برجحان طريق اكتسابه بأن يكون طريق أحدهما قطعــياً والآخر ظنياً، وإنما كان كذلك، لأن الحدود السمعية مأخوذة من النقل، وقد علمت أن طرق النقل قابلة للقوة والضعف.

قال: والمرجحات[1] / ق(١٣٠/ ب من أ)، لا تنحصر، نبه بذلك عند ختم الباب لئلا يتوهم الحصر[2].

والعمدة في الترجيح غلبة الظن لموجب ما.

وقــد تقدم في أثناء الأبحاث بعض، منها تقديم المجاز على المشترك، والمعــنى الشرعي على العرفي، والعرفي على اللغوي، وتقديم بعض مسالك العلة على بعض، وغير ذلك[3].

* * *

---

(١) آخر الورقة (١٣٠/ب من أ).

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٢٩٤/٣، وشرح العضد: ٣١٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٤.

(٣) قال البعلي: «وتفاصيل الترجيح كثيرة، فالضابط فيه: أنه متى اقترن بأحد الطرفين أمر نقلي، أو اصطلاحي عام، أو خاص، أو قرينة عقلية، أو لفظية، أو حالية، أو أفاد ذلك زيادة ظن رجح به» مختصر البعلي: ص/١٧٢.

وراجع: مختصر الطوفي: ص/١٩١، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/٢٠١، وإرشاد الفحول: ص/٢٨٤.



الكتاب السابع

في الاجتهاد، والتقليد

الكتاب السابع
في الاجتهاد

قوله: «الكتاب السابع في الاجتهاد».

أقول: هذا آخر الأبواب، ولا يخفى وجه تأخيره عن سائر المباحث.

والاجتهاد - لغة -: من الجهد، وهو الطاقة، وبذل الوسع[1].

واصطلاحاً: ما ذكر وهو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بحكم شرعي[2].

ومعنى الاستفراغ: بذل الطاقة بحيث لا يمكن المزيد، فهو بمنزلة الجنس.

---

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة: ٤٨٧/١، وأساس البلاغة: ص/١٤٤، والمصباح المنير: ١١٢/١، والقاموس المحيط: ٢٨٦/١.

(٢) راجع تعريف الاجتهاد عند الأصوليين مع اختلاف العبارات فيه: الإحكام لابن حزم ٤١/١، ١١٥٥/٢، والحدود للباجي: ص/٦٤، والمستصفى: ٣٥٠/٢، ٣٥٤، والمحصول: ٢/ق/٧/٣، ٣٩، والإحكام للآمدي: ٢٠٤/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٢٩، وكشف الأسرار: ١٤/٤، والمعتمد: ٣٥٧/٢، ومجموع الفتاوى: ٢٠٢/٢٠، وفتح الغفار: ٣٤/٣، وفواتح الرحموت: ٣٦٢/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٧٣، ومختصر البعلي: ص/١٦٣، وأصول مذهب أحمد: ص/٦٢٥، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٧٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٠.

وقولنا: الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه[١].

وقولنا: لتحصيل الظن يخرج القطعيات إذ لا اجتهاد فيها.

وقولنا: الحكم الشرعي يخرج ما ليس بحكم شرعي كبذل الوسع [لطلب][٢] غيره من الأحكام.

والمصنف وإن لم يصرح بالحكم الشرعي لكنه أراده، وإنما اكتفى عن ذكره بلفظ الفقيه، لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية، لا يقال: الفقيه قد بذل الوسع في استخراج الأحكام اللغوية مثلاً فلا يدل ذكره على الحكم الشرعي، لأنا نقول: أراد الفقيه من حيث إنه فقيه، واستخراجه لسائر الأحكام ليس من تلك الحيثية.

قوله: «والمجتهد الفقيه».

أقول: يريد أنه قد علم من التعريف ركنا الاجتهاد، وهما المجتهد، والمجتهد فيه، وهما الفقيه، والحكم الشرعي، فأخذ في بيان شروط الفقيه، فقال: هو البالغ، أي: الواصل حد التكليف.

---

(١) المراد بالفقيه - عند الأصوليين - المجتهد هنا، وأما إطلاقه على من يحفظ الفروع الفقهية، فهو اصطلاح عند غيرهم.
راجع: صفة الفتوى: ص/١٤، ومناهج العقول: ٣/٢٣٣، وفواتح الرحموت: ٢/٣٦٢، وتيسير التحرير: ٤/١٧٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٢، وأصول مذهب أحمد: ص/٦٢٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٠.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

العاقـــل: وفسره، بأنه ذو ملكة، وهي الهيئة الراسخة، كما سبق في تعريف الفقه يدرك بتلك المعلوم ما من شأنه أن يعلم وإلا فالعلم بالمعلوم محال، فالعقل على هذا هو تلك الملكة.

وقيل: هونفس العلم، وقد نقل عن الشيخ الأشعري.

وقيل: هو الضروري منه.

وقـــيل: نور في بدن الإنسان مثله مثل الشمس في ملكوت الأرض. والحـــق: أنه مغاير للعلم، وهو قوة يدرك بها المغيبات، كما يدرك بالبصر المـــشاهدات، وإطلاقـــه على العلم تسامح، أو أريد به مصدر عقل يعقل عقلاً[١]، فإنه بمعنى العلم، والإدراك، وليس الكلام فيه، بل الكلام في تلك القوة المودعة التي لا تنفك عن الإنسان نوماً، ولا يقظة.

وشرطه: أن يكون فقيه النفس[٢]، أي: شديد التيقظ، والفطنة، فإن الاستنباط بدونه بعيد جداً، إذ لا رتبة بعد النبوة وراء هذه الرتبة.

---

(١) راجع الخلاف في تعريف العقل: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص/١٥٠، ومعالم أصول الدين: ص/٢٢-٢٣، والمواقف للإيجي: ص/١٤٥-١٤٦، وتشنيف المسامع: ق(١٤١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٥-٤٢٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٨٢/٢.

(٢) راجع شروط المجتهد: الرسالة للشافعي: ص/٥٠٩، والمستصفى: ٣٥٠/٢، والمحصول: ٢/ق/٣/٣٠، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٧، وكشف الأسرار: ١٥/٤، وحاشية السعد على ابن الحاجب: ٢٩٠/٢، وفتح الغفـــار: ٣٤/٣، والموافقات: ٦٧/٤، =

وإن كان منكراً للقياس، فإنه لا يسلب ذلك عنه اسم الفقه هذا ما اختاره بعض الفقهاء.

والحق: ما اختاره القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين[١] أنهم لا يعدون فقهاء، لأنهم منكرون ركناً من أركان الشريعة.

وفرق بعضهم بين القياس الجلي، والخفي، وقال: منكر الجلي منه لا يسمى فقيهاً بخلاف الخفي.

ويكون عارفاً بالدليل العقلي، معناه - على ما ذكره الغزالي والإمام[٢] - هو أن يعلم البراءة الأصلية، وأنّا مكلفون به إلى أن [يرد][٣] ناقل عن تلك البراءة من نص، أو إجماع، أو غيرهما.

ويكـــون متوســـطاً في اللغة، لأن أدلة الشرع من الكتاب، والسنة عـــربيان، فلا يمكن الاستدلال بهما إلا بعد معرفة اللغة، وعلم العربية من الـــنحو، والصرف / ق(١٣١/ أ من أ) لأن إفادة المعنى بدونهما مستحيل

= وصفة الفتوى: ص/١٦، وفواتح الرحموت: ٣٦٣/٢، وتيسير التحرير: ١٨٠/٤، ومختصر الطوفي: ص/١٧٣، ومختصر البعلي: ص/١٦٣، والرد على من أخلد إلى الأرض: ص/١١٣، والمقنع ٢٤٧/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٠، والوسيط: ص/٤٨٦.

(١) راجع: البرهان: ١٣٣٠/٢، وما بعدها. والمعتمد: ٣٥٧/٢-٣٥٨.

(٢) راجع: المستصفى: ٣٥١/٢، والمحصول: ٢/ق/٣٤/٣.

(٣) في (أ، ب): «ورد».

وأما معرفة الأصول - يريد به أصول الفقه - وهو عندي ليس بشرط إذ الشافعي كان مجتهداً، و لم يكن هناك هذا العلم مدوناً.

ولـــو أدرج البلاغة في العربية كان أولى، مع أنها ليست شرطاً في المجتهد أيضاً، لأن جمهور المجتهدين كانوا متبحرين في الاجتهاد، مع أنه لم يكن هناك هذا مدوناً، بل كونه ذا طبع مستقيم كاف.

وشرطه: أن يكون عارفاً من الكتاب، والسنة بما يتعلق بالأحكام، وليس يلزمه حفظ المتون(١).

قيل: الآيات المحتاج إليها خمس مئة.

وكذلك يعرف من السنة ما يتعلق بالأحكام.

قال والد المصنف: «ليس المجتهد من له الدرجة الوسطى، بل من له ملكة في العلوم المذكورة، ويكون محيطاً بمعظم قواعد الشرع بحيث يحصل له قوة يدرك بها مقاصد الشارع»(٢).

وهذا مأخوذ من كلام الإمام الغزالي.

---

(١) يعني أنه لا يشترط في المجتهد حفظ ما يتعلق بالأحكام من الكتاب والسنة حيث أمكنه استحضار ذلك عند إرادة الاحتجاج به.

راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٣٣، والإحكام للآمدي: ٣/٢٠٥، وكشف الأسرار: ٤/١٥، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٠.

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٣، وهمع الهوامع: ص/٤٢٦.

قال - في المستصفى -: «أحد الشرطين في المجتهد أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه»[١].

فإن قوله: متمكناً معناه ذو ملكة له قوة الأخذ، والرد والقبول.

ومن شروط الاجتهاد كونه خبيراً بمواقع الإجماع، لكن ليس لكونه مجتهداً، بل لكون اجتهاده سالماً، إذ الاجتهاد الواقع على خلاف الإجماع السابق / ق(١٢١/ أ من ب) ونقله عن والده، وليس له ذلك خاصة، بل هو ظاهر كلام الإمام، والغزالي[٢].

قال الإمام في المحصول: «ينبغي أن يكون عالماً بمواقع الإجماع، حتى لا يفتي بخلافه»[٣].

والإفتاء: هو إيقاع الاجتهاد الذي قاله والده.

ومن شروط الإيقاع على الوجه الصحيح معرفة الناسخ والمنسوخ لئلا يفتي بالمنسوخ[٤].

وكذا أسباب النزول، لأنه يفيد قوة في فهم المراد، ويبعث على النظر في الأحكام.

---

(١) راجع: المستصفى: ٢/ ٣٥٠.

(٢) راجع: المستصفى: ٢/ ٣٥١.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٣٤. وانظر: مختصر الطوفي: ص/١٧٤، ونزهة الخاطر: ٢/ ٤٠٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/ ٣٨٤، وإرشاد الفحول: ص/ ٢٥١.

(٤) راجع: المستصفى: ٢/ ٣٥٢، وتيسير التحرير: ٤/ ١٨٢.

وكذا العلم بشرط المتواتر، والآحاد، وامتياز الصحيح من الضعيف، ومعرفة الرواة ليعلم المقبول من المردود[1]، ويعول في ذلك على قول أئمة الحديث كالإمام أحمد، والبخاري، ومسلم، والدارقطني[2]، وأبي داود لأن في زمننا يتعذر الوقوف على حالهم إلا بالواسطة، والمذكورون أولى من يقلد.

قوله: «ولا يشترط علم الكلام».

أقول: يريد ليس من شرط المجتهد في نفسه، ولا في إيقاع الاجتهاد معرفة علم الكلام، وهذا مأخوذ من كلام الغزالي[3]، وهومبني على جواز

---

(١) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٣٣، ٣٥، وكشف الأسرار: ١٥/٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٧، ٤٣٨، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٠-١٨١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٨٤/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٧٤.

(٢) وهو علي بن عمر بن أحمد بن مهدي أبو الحسين البغدادي الدارقطني الإمام الحافظ الكبير شيخ الإسلام حافظ الزمان إليه النهاية في معرفة الحديث، وعلومه، وكان يدعى فيه أمير المؤمنين، وكان إماماً في القراءات والنحو، انتهى إليه علم الأثر، والمعرفة بالعلل، وأسماء الرجال مع الصدق والثقة، وحسن الاعتقاد، وله مصنفات كثيرة منها: السنن، والعلل والأفراد، والمختلف والمؤتلف، والمعرفة بمذاهب الفقهاء، والمعرفة بالأدب والشعر، وتوفي سنة (٣٨٥هـ)، وقيل غير ذلك.
راجع: تأريخ بغداد: ٣٤/١٢، وفيات الأعيان: ٤٥٩/١، وطبقات القراء: ٥٥٨/١، وطبقات السبكي الكبرى: ٤٦٢/٣، وتذكرة الحفاظ: ٩٩١/٣، وطبقات الحفاظ: ص/٣٩٣.

(٣) قال الغزالي: «فأما الكلام، وتفاريع الفقه، فلا حاجة إليهما... نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته، فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك» المستصفى: ٣٥٣/٢. =

التقليـــد في العقائد، وليس هذا بصحيح. وكذا لا يشترط معرفة الفروع الفقهية.

وقيل: يشترط، والمراد بها المسائل الفرعية التي استخرجها غيره، فلا دور كما توهم[١].

وفائدة الاشتراط[٢] زيادة البصيرة، والإحاطة بما أجمع عليه.

وكـــذا الذكورة، والحرية، لأن الحكم على النساء بنقصان العقل[٣] باعتبار الغالب.

وأما الحرية فلأن ملاك الأمر هو العلم، وربما يخص الله عبداً مملوكاً بفطـــنة وقّادَة يجمع مع خدمة السيد العلوم التي بها يحصل الاجتهاد. ولا

= وراجع: الإحكام للآمـــدي: ٢٠٥/٣، والمحصول: ٢/ق/٣٦/٣، وصفة الفتوى: ص/١٦، والمجموع للنووي: ٧١/١، وكشف الأسرار: ١٦/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٢.

(١) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي».
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٢/ب) حيث قال: «فلو شرط فيه لزم الدور».

(٢) والذي شرطه هو الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني قال الزركشي: «ولعله أراد ممارسته وإليه مال الغزالي» ثم ذكر كلامه المذكور سابقاً.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥١/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٨٤/٢، ٣٨٥، وهمع الهوامع: ص/٤٢٧-٤٢٨.

(٣) يشير إلى حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلنا: بلى قال: فذلك من نقصان عقلها».
راجع: صحيح البخاري: ٢١٤/٣، وسنن ابن ماجه: ٤٨٣/٢.

تَرِد الشهادة، والقضاء، لأن أمرهما مبني على الاحتياط، وكذا لا تشترط العدالة فيما يرجع إلى الاجتهاد.

قال الغزالي: العدالة شرط للاعتماد عليه لا للاجتهاد[١].

ويجب البحث عن المعارض، فينظر في العام هل له مخصص، أم لا؟ وفي المطلق هل له مقيد، أم لا؟ وفي النص هل له ناسخ؟

وإذا وجد[٢] / ق(١٣١/ ب من أ) في كلام الشارع لفظاً صريحاً للاستنباط ينظر هل معه قرينة صارفة، أم لا؟

ويكفي البحث إلى أن يغلب على ظنه وجودها، أو عدمها[٣]، وينبغي أن يكون هذا على الوجه الأولى، والأليق، وإلا قد سبق أن الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص هو المختار عندنا.

ثم لفظ المجتهد يطلق على معنيين آخرين.

---

(١) راجع: المستصفى: ٢/ ٣٥٠، وهذه الشروط الآنفة الذكر في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع أبواب الشرع بما يؤديه إليه اجتهاده، لأنه سيأتي ذكر إطلاق آخر على المجتهد بعد قليل، والمجتهد المطلق مفقود الآن كذا قاله العلماء.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٢/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٨.

(٢) آخر الورقة (١٣١/ب من أ).

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٤٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/ ٣٨٥، وهمع الهوامع: ص/٤٢٨.

أحـــدهما: المجتهد في المذهب، وهو من التزم مذهب مجتهد، وحذق فيه، وأتقن أصول ذلك الإمام، ونصوصه، وأحاط إحاطة تامة بمجتهداته، فإذا وجد نص إمامه يمشي عليه، فإن لم يجد خرَّج على تلك الأصول.

ودُونَ هـــذا المجـــتهد في الفتيا، وهو المتبحر في مذهب إمامه بحيث يقدر على ترجيح أحد قولي إمامه، ولكن لا يقدر على التخريج[1].

قوله: «والصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد».

أقول: قد اختلف في تجزؤ الاجتهاد.

وهـــو أن ينال شخص رتبة الاجتهاد في باب من الأبواب، كالفرائض مـــثلاً، ومسألة واحدة من المسائل، بأن يحصل من العلوم المحتاج إليها في ذلك الباب، أو في تلك المسألة[2].

---

(١) المجتهد في المذهب له أربع حالات منها ما ذكره الشارح هنا وسيأتي في: ص/١٥٢-١٥٣، من هذا الكتاب ذكر حالات أخرى مع الإحالة إلى المراجع.

(٢) وهو مذهب الجمهور، واختاره الغزالي، وابن دقيق العيد، والآمدي، وابن الحاجب، والكمال بن الهمام، وبه قالت المعتزلة، وقيل: لا يتجزأ، وهو منقول عن الإمام أبي حنيفة، واختاره الشوكاني، وقيل: يتجزأ في باب لا في مسألة، وقيل: في الفرائض لا في غيرها.

راجع الخلاف في هذه المسألة: المعتمد: ٢/٣٥٩، والمستصفى: ٢/٣٥٣، والإحكام للآمدي: ٣/٢٠٥، والمحصول: ٢/ق/٣/٣٧، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٨، وكشف الأسرار: ٤/١٧، وفتح الغفار: ٣/٣٧، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٩، والموافقات ٤/٦٨، ومجموع الفتاوى: ٢٠/٢٠٤، ٢١٢، ومختصر البعلـــي: =

اختار المصنف جوازه لصدق حد المجتهد عليه في ذلك القدر. وليس من لوازم الاجتهاد الإحاطة بجميع المآخذ، ولا هو مأخوذ في تعريفه[1].

والاستدلال بأن مالكاً سئل في أربعين مسألة، فقال - في ست وثلاثين -: لا أدري، ليس بتام، لأن المراد بالعلم بتلك المآخذ هو الملكة التي يمكنه - بعد التوجه، وارتفاع الموانع - تحصيل المقصود بها.

ولا نسلم أن مالكاً لم يكن بتلك المثابة، بل أعلى كعباً من ذلك.

قيل: إن لم يكن محيطاً بالمآخذ، فكل ما قدر جهله به يمكن أن يكون متعلقاً بتلك المسألة، فكيف يحكم بدونه؟.

الجواب: أن ذلك لا يقدح في غلبة ظنه بأن كل ما يتعلق بالمسألة حاصل عنده[2].

قوله: «وجواز الاجتهاد للنبي ﷺ».

= ص/١٦٤، ومختصر الطوفي: ص/١٧٤، وفواتح الرحموت: ٢/٣٦٤، وصفة الفتوى: ص/٢٤، وتيسير التحرير: ٤/١٨٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٤.

(١) يعني أنه يكفي معرفة المجتهد جميع مآخذ المسألة الواحدة من الكتاب والسنة ليجتهد بها لا أن يعلم جميع مآخذ الأحكام في غير المسألة المجتهد فيها.

راجع: العضد على ابن الحاجب: ٢/٢٩٠، وفواتح الرحموت: ٢/٣٦٤، وتيسير التحرير: ٤/١٨٣.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٠٥-٢٠٦، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٩٠.

أقـــول: اخـــتلف في جواز الاجتهاد له ﷺ ووقوعه، قيل: لا يجوز مطلقاً، وقيل: يجوز في الآراء، والحروب[1]، المختار الوقوع مطلقاً[2].

---

(١) اختلف في جواز الاجتهاد للنبي ﷺ فيما لا نص فيه على مذاهب:

أحدها: وبه قال الأكثرون، وهو الصحيح جوازه، وحكي عن الشافعي، وأحمد، ومالك، وأبي يوسف، والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، واختاره الغزالي، والرازي، والآمدي والبيضاوي، وابن الحاجب، والمصنف وهو مذهب الحنفية. بشرط أن يكون الاجتهاد بعد انتظار الوحي، واليأس من نزوله.

الثاني: وبه قال أبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي، وابن حزم وغيرهم، فمن منع القياس أصلاً منع الاجتهاد على الرسول ﷺ عقلاً، وشرعاً، وقال به بعض الأشعرية.

الثالث: يجوز في الآراء والحروب دون غيرهما، وقد حكى الإجماع على جواز اجتهاده في الأمور الدنيوية سليم الرازي، وابن حزم، وغيرهما.

راجع: الإحكام لابن حزم: ٢/٦٩٩، ٨٠٣، والبرهان: ٢/١٣٥٦، وأصول السرخسي: ٢/٩١، والمعتمد: ٢/٢١٠، واللمع: ص/٧٦، والتبصرة: ص/٥٢١، والمستصفى: ٢/٣٥٥، ٣٥٦، والمنخول: ص/٤٦٨، والمحصول: ٢/ق/٣/٩، ١٨-١٩، والإحكام للآمدي: ٣/٢٠٦، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٦، والمسودة: ص/٥٠٦-٥٠٨، ومختصر البعلي: ص/١٦٤، ومختصر الطوفي: ص/١٧٥، وفواتح الرحموت: ٢/٣٦٦، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٩١، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٦.

(٢) وعلى القول بجوازه ففي وقوعه مذاهب:

الأول: الوقوع، وهو ظاهر كلام الرازي ومن تبعه، واختاره الآمدي، وابن الحاجب.

الثاني: عدم الوقوع وقال به أكثر المتكلمين، وبعض الشافعية.

الثالث: القول بالوقف لتعارض الأدلة، ونسبه الرازي إلى المحققين.

الرابع: الجواز، والوقوع في الآراء، والحروب، والمنع في غيرهما جمعاً بين الأدلة. =

لنا: قوله عليه الصلاة والسلام: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي»[(١)].

وقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ [الأنفال: ٦٧]، عوتب على الإذن للمنافقين بعد استئذانهم[(٢)].

وأخذ الفداء من الأسرى يوم بدر[(٣)]، ولا يعاتب إلا على ما لم يكن بوحي.

= راجع: التبصرة: ص/٥٢١، والمستصفى: ٢/٣٥٥، والمحصول: ٢/ق/٣/٩، ١٤، والإحكام للآمدي: ٣/٢٠٦، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٩١، والمسودة: ص/٥٠٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٧، وتيسير التحرير: ٤/١٨٥، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٦.

(١) الحديث رواه البخاري، ومسلم والشافعي عن جابر مرفوعاً ورواه أبو داود عن عائشة مرفوعاً، ورواه أحمد عن ابن عباس مرفوعاً.
راجع: صحيح البخاري: ٢/١٦٧-١٦٨، وصحيح مسلم: ٤/٣٧-٣٨، ومسند أحمد: ١/٢٥٩، وشرح النووي على مسلم: ٨/١٥٥، وسنن أبي داود: ١/٤١٤، وبدائع المنن: ١/٣٠١، وتلخيص الحبير: ٢/٢٣١.

(٢) قال مجاهد: نزلت هذه الآية في أناس قالوا: استأذنوا رسول الله ﷺ، فإن أذن لكم فاقعدوا، وإن لم يأذن لكم فاقعدوا. ولهذا قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟﴾ [التوبة: ٤٣]، وكان ذلك في غزوة تبوك.
راجع: تفسير ابن كثير: ٢/٣٦١، وفتح القدير: ٢/٣٦٥-٣٦٧.

(٣) روى مسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي عن ابن عباس، وأنس أن رسول الله ﷺ استشار في أسرى بدر، فأشار ابو بكر بالفداء، وعمر بالقتل، فجاء عمر من الغد، =

قالوا: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤] صريح في نفي الاجتهاد.

قلنا: [إذا][1] أذن له في الاجتهاد، فهو بالوحي.

قالوا: لو أجاز له الاجتهاد لجاز مخالفته، لأن المجتهد فيه في معرض الظنون، وما لا قطع فيه يجوز مخالفته.

الجواب: المنع من جواز المخالفة مطلقاً، كما إذا انعقد الإجماع على المجتهد فيه، فإنه لا يجوز مخالفته، فكذا اجتهاده من باب الأولى.

قالوا: لوجاز له الاجتهاد لما توقف في حادثة.

الجواب: جواز الاجتهاد له مشروط بعدم النص.

قالوا: يقدر على اليقين، فلا يجوز له العمل بالظن.

الجواب: منع قدرته على اليقين في الحال، وبعده لا اجتهاد، مع أن العمل بالظن جائز، مع القدرة على اليقين، لجواز التحري في الأواني، وإن كان على جانب[2] البحر.

= وهما يبكيان، وقال ﷺ: «أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذ الفداء» أو كما قال ﷺ.

راجع: صحيح مسلم وعليه شرح النووي: ١٢/٨٦-٨٧، ومسند أحمد: ٣/٢١٩، وسنن أبي داود: ٢/٥٦، وتحفة الأحوذي: ٥/٣٧٢.

(١) في (أ): «إذ» والمثبت من (ب).

(٢) هذا الخلاف السابق بالنسبة في فتواه ﷺ، أما الأقضية فيجوز له الاجتهاد فيها بالإجماع.

راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٢٢، ونهاية السول: ٤/٥٣٣، وهمع الهوامع: ص/٤٢٩.

وإذا وقع منه / ق(١٣٢/ أ من أ) الاجتهاد.

فالصواب: أنه لا يخطئ في الاجتهاد[1]، لأنه معصوم مؤيد من عند الله، ما نطق به وحي، فكيف يكون خطأ؟

ويرد الإشكال على ما استدلوا به من قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾ [التوبة: ٤٣]، وقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ [الأنفال: ٦٧]، لأن العتاب لا يكون إلا على [مخالفة ما يجب اللهم][2][3]، / ق(١٢١/ ب من ب) إلا أن يقال[4]: ما وقع عليه العتاب أمور تتعلق به، لا دخل للتشريع فيها، والكلام فيه، فيجمع بين الكلامين.

---

(١) واختاره الحليمي، والرازي، والبيضاوي، والمصنف، وبه قالت الشيعة، وغيرهم، وقيل: يقع منه، ولكن لا يقر عليه، واختاره الآمدي، ونقله عن أكثر أصحاب الشافعي، والحنابلة، وأصحاب الحديث، ورجحه ابن الحاجب.
راجع: اللمع: ص/٧٦، وأصول السرخسي: ٢/٩١، ٩٥، والتبصرة: ص/٥٢٤، والإحكام لابن حزم: ٢/٧٠٥، والمستصفى: ٢/٣٥٥، والمحصول: ٢/ق/٣/٢٢، والإحكام للآمدي: ٣/٢٤١، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٣، والمسودة: ص٥٠٩، وفواتح الرحموت: ٢/٣٧٣، وتيسير التحرير: ٤/١٩٠، ومناهج العقول: ٣/٢٣٦، ومختصر البعلي: ص/١٦٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٧، ونهاية السول: ٤/٥٣٧.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) آخر الورقة (١٢١/ب من ب) وجاء في نهايتها على الهامش: (بلغ مقابلة على أصله).

(٤) جاء في بداية الورقة (١٢٢/أ من ب) على الهامش: (الرابع عشر) يعني الجزء بتجزئة الناسخ.

قوله: «وأن الاجتهاد جائز».

أقول: قد اختلف في جواز الاجتهاد في زمنه ﷺ.

قيل: لا يجوز لإمكان الاطلاع على الحكم منه[1].

وقيل: جائز بإذنه، قيل: صريحاً، وقيل: ولو سكوتاً عن المنع بعد[2] العلم به.

وقيل: جائز للبعيد عنه للضرورة، ودفع الحرج[3].

وقيل: للولاة خاصة لكثرة مباشرهم الأحكام، فاحتياجهم[4] أوفر، ثم القائلون بالجواز، منهم منع الوقوع مطلقاً.

وقيل: لم يقع من الحاضر، وقيل: بالوقف.

---

(١) وهو قول أبي علي الجبائي، وأبي هاشم، وبعض الشافعية، وأبي الخطاب من الحنابلة.
راجع: المعتمد: ٢/٢١٢-٢١٣، والبرهان: ٢/١٣٥٦، واللمع: ص/٧٥، والتبصرة: ص/٥١٩، والمستصفى: ٢/٣٥٤، والمسودة: ص/٥١١، ومختصر البعلي: ص/١٦٤.

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٢٦، ٢٧، ومختصر الطوفي: ص/١٧٥، وفواتح الرحموت: ٢/٣٧٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٦.

(٣) وأيده الغزالي في المنخول، والجويني.
راجع: البرهان: ٢/١٣٥٦، والمنخول: ص/٤٦٨، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٧، وتيسير التحرير: ٤/١٩٣.

(٤) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٣/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٢/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٢٩، والإحكام للآمدي: ٣/٢١٣.

والحق: جوازه، ووقوعه[١].

لنا - على الوقوع قضية سعد بن معاذ[٢] في بني قريظة[٣] حين حكم، فقال: «حكمت بأن تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم».

---

(١) وهذا مذهب الجمهور من العلماء، واختاره الرازي، وأتباعه، وغيرهم.
راجع: الإحكام لابن حزم: ٦٩٨/٢، والتبصرة: ص/٥١٩، واللمع: ص/٧٥، والمستصفى: ٣٥٤/٢، والمحصول: ٢/ق/٢٧/٣،٢٥، والبرهان: ١٣٥٥/٢، والإحكام للآمدي: ٢١٣/٣-٢١٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٦، والمسودة: ص/٥١١، ومختصر ابن الحاجب: ٢٩٢/٢، ومناهج العقول: ٢٣٩/٣، وفواتح الرحموت: ٣٧٤/٢، وتيسير التحرير: ١٩٣/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٦.

(٢) هو سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري الأشهلي الصحابي سيد الأوس أسلم على يد مصعب بن عمير قبل الهجرة، وأسلم معه جميع بني عبد الأشهل، وشهد بدراً واحداً، والخندق، وقريظة، ونزلوا على حكمه فيهم، وتوفي شهيداً من جرح أصابه في وقعة الخندق، فقال النبي ﷺ: «اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ»، ومناقبه كثيرة، ومشهورة، ومنها كلامه وتأييده للنبي ﷺ قبل معركة بدر.
راجع: الإصابة ٣٧/٢-٣٨، وأسد الغابة: ٣٧٣/٢، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢١٥/١، والخلاصة: ٣٧١/١.

(٣) قدم النبي ﷺ المدينة المنورة وفيها يهود بني قينقاع، وبني النضير، وبني قريظة ومن تبعهم، فعاهدوه على أن يكونوا يداً واحدة على من سواهم ممن أراد المدينة بسوء إلى آخر العهد الذي ارتضاه الطرفان ولكن يهود، كما هي عادتهم نقضوا العهد، فبدأ بنو قينقاع في سوقهم حيث أساؤوا إلى امرأة مسلمة، فحاصرهم النبي ﷺ، ثم طلب عبد الله بن أبي ابن سلول أن يهبهم له، فأعطاهم له، ثم في سنة أربع هجرية نقضت =

فقال رسول الله ﷺ: «لقد حكمت بحكم الملك»[١].

وقضية أبي بكر في غزوة حنين[٢] حين قتل أبو

= بنو النضير العهد حيث ذهب الرسول ﷺ إليهم يستعينهم في دية قتلى بني عامر فهموا بالغدر به، فأخبره الله بذلك، فأمر بجلائهم من المدينة، ثم في سنة خمس هجرية كانت غزوة الأحزاب – الخندق، فانضمت بنو قريظة إليهم لمحاربة المسلمين فنقضوا العهد، فنــزل بهم ما حكم به سعد رضي الله عنه.

راجع: السيرة لابن هشام: ٤٧/٢، ١٩٠، ٢٣٣، والروض الأنف: ٢٠٨/٦، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٨٢، وفقه السيرة: ص/١٩٦، وصحيح البخاري: ١١٢/٥، وصحيح مسلم: ١٥٩/٥-١٦٠.

(١) رواه البخاري، وغيره من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه يقول: نزل أهل قريظة على حكم سعد بن معاذ، فأرسل النبي ﷺ إلى سعد، فأتى على حمار، فلما دنا من المسجد قال للأنصار: «قوموا إلى سيدكم، أو خيركم»، فقال: «هؤلاء نزلوا على حكمك»، فقال: تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم، قال: «قضيت بحكم الله»، وربما قال: «بحكم الملك». راجع: صحيح البخاري: ١٤٣/٥.

(٢) حنين: واد بين مكة والطائف، ويعرف اليوم بوادي جدعان وهو على بعد ثمانية وثلاثين كيلو متراً للسيارة، أو ثلاثة وعشرين ميلاً ويبعد عن ذي المجاز السوق المشهورة بنحو خمسة أميال، وكانت هذه المعركة بعد فتح مكة سنة ثمان هجرية اجتمعت هوازن وثقيف لحرب المسلمين، فخرج إليهم الرسول ﷺ بأصحابه وحصل من المسلمين تراجع في بداية المعركة، ولكن الرسول الكريم والقائد العظيم زحف نحو أعدائه قائلاً: «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب».

وأمر العباس أن ينادي المهاجرين والأنصار فالتفوا حوله، فزحفوا وتم النصر، وهزم الأعداء، وقد ذكر القرآن هذه الغزوة بقوله: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم =

قتادة[١] مشركاً، وأخذ سلبه غيره، فلما طلبه أبو قتادة، فقال القرشي: سلبه عندي، فأرضه عني يا رسول الله، فقال أبو بكر: لا ها الله، إذ لا يعمد على أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله، فيعطيك سلبه[٢].

والدال على الوقوع [دال][٣] على الجواز.

= مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [التوبة: ٢٥-٢٦].

راجع: معجم ما استعجم: ٤٧١/٢-٤٧٢، ومراصد الاطلاع: ٤٣٢/١، والسيرة لابن هشام: ٣٩٧/٢، وأشعة الأنوار: ١٠٦/١، وصحيح البخاري: ١٩٤/٥، وصحيح مسلم: ١٦٦/٥.

(١) هو فارس رسول الله ﷺ أبو قتادة اختلف في اسمه فقيل: الحارث بن ربعي بن بلدمة، وقيل: النعمان بن ربعي، وقيل: النعمان بن عمرو بن بلدمة، وقيل غير ذلك، أبو أسيد الأنصاري، الساعدي مشهور بكنيته شهد بدراً، وأحداً وما بعدها، وكان معه راية بني ساعدة يوم الفتح، روى عن النبي ﷺ أحاديث، وروى عنه أولاده، وبعض الصحابة، وأخرج أحاديثه البخاري، ومسلم، وأصحاب السنن الأربعة، وأضر في آخر عمره، مات بالمدينة سنة (٥٤ هجرية)، وقيل غير ذلك، وهو آخر البدريين موتاً.

راجع: الإصابة: ١٥٨/٤-١٥٩، وأسد الغابة: ٢٣/٥، والمعارف: ص/٢٧٢، ونكت الهميان: ص/٢٣٣، والخلاصة: ٤/٣، وغاية المرام: ص/٦٥-٦٦.

(٢) هذا من حديث طويل رواه البخاري، وغيره عن أبي قتادة وفيه بعد قول أبي بكر ذلك... فقال النبي ﷺ: «صدق فأعطه، فأعطانيه...».

راجع: صحيح البخاري: ١٩٦/٥، وصحيح مسلم: ١٤٧/٥-١٤٨.

(٣) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

قوله: «مسألة المصيب في العقليات واحد».

أقول: قد اختلف في أن كل مجتهد مصيب أم لا.

والحـــق: أن الأمر مختلف في العقليات، والشرعيات ففي العقليات واحد، وهو من صادف الواقع، ومن لم يصادف مخطئ آثم، وإن بالغ في تدقيق النظر وبذل المجهود.

وذلك العقل مثل: حدوث العالم، وبعثة الرسل.

وأما نافي الإسلام كله، أو بعضه مخطئ آثم كافر[1].

قال الجاحظ، والعنبري[2] لا يأثم المجتهد، أي: مطلقاً كافراً كان أو مسلماً[3].

---

(١) وما ذكره الشارح هو مذهب أئمة الإسلام، وعلمائه.

راجع: المعتمد: ٢/٣٩٦، واللمع: ص/٧٣، والتبصرة: ص/٤٩٦، والبرهان: ٢/١٣١٦، والملل والنحل: ١/٢٠١، والمستصفى: ٢/٣٥٤، والإحكام للآمدي: ٣/٢١٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٨-٤٣٩، والمسودة: ص/٤٩٥، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٢٩٣، وفواتح الرحموت: ٢/٣٧٦، وتيسير التحرير: ٤/١٩٥، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٩.

(٢) عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري من تميم قاض من الفقهاء العلماء بالحديث من أهل البصرة، قال ابن حبان: من ساداتها فقهاً، وعلماً، ولي قضاءها سنة (١٥٧هـ) وعزل سنة (١٦٦هـ) وتوفي فيها سنة (١٦٨هـ).

راجع: تهذيب التهذيب: ٧/٧، والميزان للذهبي: ٣/٥، والأعلام للزركلي: ٤/٣٤٦.

(٣) ومذهب الجاحظ، والعنبري باطل لأنه مخالف للإجماع على خلافه. =

وقيل: بل إن كان مسلماً، وهذا هو الظاهر، ونقل عن العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب[1].

فإن قلت: يكفي أن يقول: نافي الإسلام كافر، فإنه إذا كان كافراً يكون مخطئاً آثماً.

قلـــت: إنما ذكر الخطأ رداً على العنبري بقوله: «كل مجتهد مصيب وإن كان كافراً».

وذكر الإثم رداً على الجاحظ في قوله: «وإن كان كافراً لا يأثم».

لــنا - على المختار -: الإجماع قبل ظهور المعاندين على قتل الكفار، وقتالهم، وأنهم من أهل النار من غير تفرقة بين المجتهد، والمقلد منهم.

قالـــوا: تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق، وهو غير واقع اتفاقاً.

قلنا: مثله ليس تكليفاً بالمحال الذي اتفقوا على عدم وقوعه، إذ هو مـــا لا يتصور وقوعه عادة كالطيران، وحمل الجبل، وما كلفوا به هم هو الإسلام، وهو أمر ممكن في ذاته، بل معتاد معروف وقوعه.

= راجع: اللمع: ص/٧٣، والمنخول: ص/٤٥١، والمستصفى: ٣٥٤/٢، ٣٥٧، والمحصول: ٢/ق/٣/٤٢، والملل والنحل: ٢٠٣/١، وكشف الأسرار: ١٧/٤، وفتح الغفار: ٣١/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٩، وفواتح الرحموت: ٣٧٦/٢.

(١) راجع: المعتمد: ٣٩٨/٢، ومختصر البعلي: ص/١٦٤، ومختصر ابن الحاجب: ٢٩٣/٢، والإحكام للآمدي: ٢١٥/٣-٢١٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٨٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/٣٥٩.

وقوله: «أما المسألة التي لا قاطع فيها».

أقـــول: ما تقدم كان متعلقاً بالاجتهاد في القطعيات العقليات أما الفروع الفقهية، فقال الشيخ الأشعري، والقاضي أبو بكر، وأبو يوسف، ومحمد من أصحاب[1] / ق(١٣٢/ ب من أ) أبي حنيفة، وابن سريج منا: كل مجتهد، فيها مصيب.

قال ابن الحاجب: والقول بهذا مروي عن الأئمة الأربعة[2].

ثم قال الأولان الشيخ، والقاضي: حكم الله فيها تابع لظن المجتهد، فما ظنه، فهو حكم الله في حقه، وحق مقلديه، والباقون على أن في كل واقعـــة شيئاً لو حكم الله لم يحكم إلا به، وهؤلاء يقولون: المجتهد مصيب في اجتهاده مخطئ في الحكم، وربما قالوا: مخطئ انتهاء لا ابتداء، وتعلم أن هذا كلام ركيك مضطرب لا حاصل له.

والحـــق - عـــند الجمهور -: أن حكم الله واحد[3]، وكل مجتهد مأمـــور بطلـــبه فإن صادفه، فله أجران، وإلا فله أجر واحد، وعلى قول

---

(١) آخر الورقة (١٣٢/ب من أ).

(٢) قال ابن الحاجب: «ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب» المختصر وعليه العضد: ٢/٢٩٤.

(٣) هذه المسألة تعرف: بتصويب المجتهد. وقد ذكر العلماء الأقوال فيها في كتبهم مع أدلة كل قول، ومناقشتها، وبيان الراجح منها. =

الجمهـــور لا دليل على الحكم المذكور، بل هو مثل الكنـــز من صادفه، فهو له.

والصحيح أن عليه أمارة، وأن المجتهد مكلف بإصابة الحكم لإمكان الإصابة بواسطة تلك الأمارة.

وإذا أخطأ لم يأثم للحديث المذكور[1].

وقـــيل: يأثم، لأنه أخطأ الإصابة المأمور بها[2] وهذا قول باطل معارض للحديث، بل انعقد الإجماع على خلافه. هذا حكم الفرع الذي لا قاطع فيه.

= راجع الخلاف فيها: الرسالة: ص/٤٨٩، والإحكام لابن حزم: ٦٤٨/٢، والبرهان: ١٣١٩/٢، والمعتمد: ٣٧٠/٢، واللمع: ص/٧٣، والتبصرة: ص/٤٩٦، والمنخول: ص/٤٥٣، والمستصفى: ٣٥٧/٢، ٣٦٣، والمحصول: ٤٧/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٨، ومجموع الفتاوى: ٢٠٤/١٩، ١٩/٢٠، والمسودة: ص/٤٩٧، والإحكام للآمدي: ٢١٩/٣، ومختصر البعلي: ص/١٦٥، ومختصر الطوفي: ص/١٧٦، وكشف الأسرار: ١٦/٤، ١٨، ٢٥، وفتح الغفار: ٣٥/٣، وفواتح الرحموت: ٣٨٠/٢، وتيسير التحرير: ٢٠٢/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٦.

(١) يعني قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وأن أخطأ فله أجر». رواه البخاري، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، والترمذي، وغيرهم.

راجع: صحيح البخاري: ١٣٢/٩-١٣٣، وصحيح مسلم: ١٣١/٥ وبذل المجهود: ٢٥٤/١٥، وعارضة الأحوذي: ٦٧/٦.

(٢) لأن المصيب واحد، والحق في جهة واحدة، والمخطئ آثم مطلقاً سواء بذل جهده في الاجتهاد أم لا. وهو قول بشر المريسي، وابن علية، وأبي بكر بن الأصم، وبعض المتكلمين.

وقالت الظاهرية: إن المصيب واحد، ولا إثم على المخطئ المعذور الذي بذل جهده.=

أما إذا كان فيه قاطع كالنص، والإجماع، فإما أن يقصر المجتهد في طلبه، أو لا.

فإن قصر كان آثماً، وإن لم يقصر، فالصحيح أنه لا يأثم ولكنه مخطئ.

والمصيب فيها واحد اتفاقاً[1]، وهو الذي أصاب ما هو حكم الله في نفس الأمر.

لنا - على المختار - وهو أن المصيب واحد لا بعينه - لا دليل على كون كل واحد مصيباً، والأصل عدمه، فيجب تركه، ويلزم منه تصويب واحد غير معين، وإلا لزم تخطئة الكل وهو باطل إجماعاً.

= وقال عبيد الله بن الحسن العنبري، والجاحظ: لا يأثم مطلقاً، كما تقدم عنهما في كلام الشارح، وقيل: إن العنبري رجع عن هذا الرأي.

راجع: الإحكام لابن حزم: ٦٤٧/٢، ٦٥٨، ١١٥٩، والبرهان: ١٣١٦/٢-١٣٢٠، والمعتمد: ٢٧٢/٢، واللمع: ص/٧٣، والتبصرة: ص/٤٩٦، والمستصفى: ٣٥٤/٢، ٣٦٠، والمنخول: ص/٤٥٤، والمحصول: ٢/ق/٤١/٣، ٤٦، ٥٠، والاعتصام: ١٦٧/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٨، ومجموع الفتاوى: ١٢٤/١٩، ٢٠٣، ٢٠٦، والإحكام للآمدي: ٣١٨/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٢٩٤/٢، والمسودة: ص/٤٩٥، ٤٩٧، ٥٠٣، والفقيه والمتفقه: ٦٠/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٧٧، ١٧٨، ١٨٤، وكشف الأسرار: ١٧/٤، وفواتح الرحموت: ٣٧٧/٢، وتيسير التحرير: ١٩٧/٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٩.

(١) راجع: المستصفى: ٣٥٤/٢، ٣٧٥، ومجموع الفتاوى: ٢٠٥/١٩، ومختصر ابن الحاجب: ٢٩٤/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٧٦-١٧٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٠، والوسيط: ص/٥٣٦.

ولنا - أيضاً - لو كان كل مجتهد مصيباً لزم الجمع بين النقيضين، لأن المجتهد إذا غلب على ظنه الإباحة في المسألة مثلاً، فلو حصل القطع بأنه حكم الله في حقه لزم القطع بالمظنون، لأن القطع بذلك الحكم المظنون مستمر مع ذلك الظن، والفرض استمرار ظنه إذ لو زال ظنه وجب عليه الرجوع إلى ما [تعين][1] إليه ظنه، وإذا استمر القطع، مع ذلك الظن لزم أن يكون / ق(١٢٢/ أ من ب) المظنون معلوماً مقطوعاً، وهذا خلف.

لا يقال: هذا مشترك الإلزام، لأنه يرد على القائلين: بأن المصيب واحد.

بيان ذلك: أن الإجماع منعقد على وجوب اتباع الظن وما [دل][2] عليه الإجماع قطعي، فيكون المظنون مقطوعاً به.

لأنا نقول: الظن، والقطع لم يتواردا على محل واحد، بل القطع متعلق بوجوب العمل، والظن بالحكم، فأين هذا من ذاك؟!

قالوا: لو كان المصيب واحداً - وأنتم تقولون: إن المخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه، فنقول: إما أن يجب عليه، مع بقاء الحكم الذي في نفس الأمر في حقه، أو مع زواله، وكلاهما باطل.

أما الأول: فلاستلزامه ثبوت الحكمين في حقه، ولا شك أنهما نقيضان، فيلزم الجمع بين النقيضين، وهو محال.

---

(١) في (ب): «الغير».

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

وأمـــا الـــثاني: فلأنـــه يلـــزم منه أن يكون العمل بالخطأ واجباً، وبالصواب محرماً، وهو محال أيضاً.

الجواب: اختيارنا القسم الثاني، وهو زوال الحكم الأول.

قولك: محال ممنوع ألا ترى أنه إذا كان في المسألة نص، أو إجماع، ولم يطلـــع عليه المجتهد يجب عليه مخالفته، مع أنه خطأ مخالف للواقع، فما نحن فيه أولى، وأجدر، إذ لا قاطع / ق(١٣٣/ أ من أ).

قالوا: قال ﷺ: «بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1]، فيدل على أن كلاً من الصحابة مصيب فيما ذهب إليه، وإلا لم يكن الاقتداء به اهتداء.

---

(١) أول الحديث: «أصحابي كالنجوم... الحديث» رواه عبد بن حميد في مسنده من طريق حمزة النصيبـــي عن نافع عن ابن عمر وحمزة ضعيف جداً.
ورواه الدارقطني في غرائب مالك من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر، وجميل لا يعرف، ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه. قاله الحافظ.
ورواه ابن عبد البر من طريق الحارث بن غصين عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر عن النبي ﷺ.. وقال: هذا إسناد لا تقوم به حجة لأن الحارث مجهول.
ورواه البزار من حديث أنس، قال الحافظ: إسناده واه، ورواه أبو ذر الهروي في السنة من طريق مندل عن جويبر عن الضحاك به منقطعاً، وجويبر شديد الضعف.
ورواه ابن عدي، والبيهقي، وابن عساكر من طريق نعيم بن حماد عن عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن ابن المسيب عن عمر مرفوعاً بلفظ آخر ورواه القضاعي في مسند الشهاب من حديث أبي هريرة، وفيه جعفر بن عبد الواحد الهاشمي كذاب.
وبالجملة فالحديث لا يصح كما قال ابن الجوزي في العلل، وقال الذهبي في الميزان باطل، وقال ابن حزم هذا خبر مكذوب. =

قلنا: هدى لأنه بذل وسعه في طلب الحق، وأتى بما وجب عليه، فلا ينافي وقوع الخطأ في رأيه؛ لأنه غير معصوم اتفاقاً.

قوله: «مسألة لا ينقض الحكم».

أقول: ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية، وهي الأحكام الشرعية التي أدلتها ظنية[1].

لا من الحاكم بها، ولا من الغير إذ لو جاز نقضه جاز نقض النقض وهلم جراً، فتفوت فائدة نصب الحاكم لفصل الخصومات، إلا إذا خالف نصاً قاطعاً، أو إجماعاً، أو ظاهراً جلياً[2]، وإن كان ذلك الظاهر الجلي

= راجع: الكامل في ضعفاء الرجال: ١٠٥٧/٣، وجامع بيان العلم وفضله: ١١١/٢، وتلخيص الحبير: ١٩٠/٤-١٩١، وميزان الاعتدال: ٦٠٥/٢، وفيض القدير: ٧٦/٤، والابتهاج: ص/٢٠٥-٢٠٧.

(١) هو معنى قول الفقهاء في الفروع: «لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد». قال حجة الإسلام الغزالي: «هذه مسائل فقهية أعني نقض الحاكم في هذه الصور وليست من الأصول في شيء» المستصفى: ٣٨٤/٢.

(٢) وخالف الجمهورَ أبو بكر الأصم قائلاً بنقض الاجتهاد بالاجتهاد.

راجع: أدب القضاء لابن أبي الدم: ص/١٦٤، وروضة الطالبين: ١٥٠/١١، وتأسيس النظر: ص/١٥٤، والمغني لابن قدامة: ٥٦/٩، والفروق للقرافي: ١٠٣/٢، والمحرر لمجد الدين: ٢١٠/٢، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ص/٢٠ والأشباه والنظائر لابن نجيم: ص/٨٥، والمحصول: ٢/ق/٣/٥٠، ٩١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٩، وفتح الغفار: ٣٧/٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩١/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٣.

قياساً[١] ينقض اتفاقاً؛ لأنه مخالف للدليل الشرعي. وكذا ينقض إذا أدى اجتهاده إلى حكم، وخالفه تقليداً لغيره: لأنه مخالف للإجماع على وجوب العمل بموجب ظنه[٢].

وكذا ينقض فيما إذا حكم مقلد بخلاف نص مقلده، ولم يقلد غيره، بل حكم استقلالاً: لأنه مخالف للإجماع على أن المقلد لا يستقل بالقول[٣].

---

(١) صرح الغزالي، والآمدي، والقرافي، والمصنف، وغيرهم بنقض الحكم بمخالفته القياس الجلي، وذهب البعض إلى أنه لا ينقض الحكم بمخالفة قياس ولو جلياً.

راجع: المستصفى: ٣٨٢/٢، والإحكام للآمدي: ٢٣٢/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٢، ٤٤٢، والفروع لابن مفلح: ٤٥٦/٦، وغاية الوصول: ص/١٤٩، وتشنيف المسامع: ق(١٤٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩١/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٣٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٠.

(٢) راجع: المعتمد: ٣٦٦/٢، والمستصفى: ٣٨٤/٢، والمحصول: ٢/ق/٣/١١٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٣، والملل والنحل: ٢٠٥/١، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وفواتح الرحموت: ٣٩٢/٢، وتيسير التحرير: ٢٢٧/٤، ومختصر الطوفي: ص/١٨٠، ومختصر البعلي: ص/١٦٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٩، ١٩١، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٤.

(٣) وهذا ما نقله الإمام النووي عن ابن الصلاح حيث قال: «قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله: وإن كان المفتي إنما يفتي على مذهب إمام معين فرجع لكونه تيقن مخالفة نص إمامه وجب نقضه».

راجع: روضة الطالبين: ١٠٧/١١، والمجموع: ١٦/١، وانظر: المحلي على جمع الجوامع: ٣٩١/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩١، ومجموع الفتاوى: ٢٢٠/٢٠، وأعلام الموقعين: ٢٩٩/٤، والمسودة: ص/٥٣٨.

وأما إذا قلد غير إمامه، فينبني على جواز مخالفة المقلد إمامه، فمن جوزه لا ينقض، ومن لم يجوز ينقض، هذا على وفق ما قرره ابن الحاجب[١]، والمصنف قيد بما لا يجوز تقليد غير إمامه فيه، وسيأتي تفصيل ذلك.

ولو تزوج المجتهد بغير ولي اجتهاداً منه، ثم لاح له دليل عدم الجواز، فالأصح أنها تحرم عليه لبطلان اجتهاده[٢].

وقيل: إذا لم يحكم به حاكم، فإنه لا يجوز نقض حكمه، وينبغي أن يكون هذا هو الصواب إذ لا موجب لنقض[٣] حكمه، وكذلك الحكم في العامي إذا تغير اجتهاد إمامه[٤].

---

(١) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٠، ومختصر البعلي: ص/١٦٦، وفواتح الرحموت: ٢/٣٩٥، وتيسير التحرير: ٤/٢٣٤، والوسيط: ص/٥٥٥.

(٢) واختاره الغزالي، وابن الحاجب وغيرهما.
راجع: المستصفى: ٢/٣٨٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٠، وتيسير التحرير: ٤/٢٣٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٩١.

(٣) وهو قول الأكثر، واختاره أبو يعلى، وابن قدامة، والآمدي، والبيضاوي، والهندي، والطوفي، وغيرهم.
راجع: المحصول: ٢/ق/٣/٩١، وروضة الناظر: ص/٣٤٢، والمغني: ٩/٥٧، والإحكام للآمدي: ٣/٢٣٢، ومختصر الطوفي: ص/١٨٢، وصفة الفتوى: ص/٣٠، ونهاية السول: ٤/٥٧٣-٥٧٤، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤١، وروضة الطالبين: ١١/١٠٦، والفروع: ٣/١٠٣، وأدب القضاء لابن أبي الدم: ٣/١٧٣، وفواتح الرحموت: ٢/٣٩٦، والفروع لابن مفلح: ٦/٤٩١، وتيسير التحرير: ٤/٢٣٥، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩١.

(٤) واختاره أبو الخطاب، وابن قدامة، والطوفي، وغيرهم، وفي قول تحرم عليه كحكمه لنفسه، واختاره الغزالي، والرازي والآمدي، والقرافي، والكمال بن الهمام، وغيرهم.=

ويجـــب على المفتي إذا تغير اجتهاده في المسألة التي أفتى بها أن يُعلِم المستفتي بذلك ليكف عن العمل بها.

وإن عمـــل هـــو، أو المستفتي بمسألة لم ينقض ذلك المعمول، لأن الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد، وهذا إذا كان القول الثاني في محل الاجتهاد[١].

وأما إذا كان نصاً قاطعاً، ينقض الأول قطعاً.

وكذا لا يضمن المتلف بافتائه إذا تغير اجتهاده.

وهـــذا - أيضاً - مفروض فيما لا قاطع فيه، وأما إذا تغير لقاطع يضمن لتقصيره[٢].

= راجع: المستصفى: ٣٨٢/٢، والمحصول: ٢/ق/٣/٩١، والإحكام للآمدي: ٢٣٢/٣، وروضة الناظر: ص/٣٤٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤١، والمجموع: ٧٥/١، وتيسير التحرير: ٢٣٦/٤، وفواتح الرحموت: ٣٩٦/٢، والمسودة: ص/٤٧٢، ٥٤٣، ومختصر الطوفي: ص/١٨٢، وغاية الوصول: ص/١٥٠، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩١، وقد ذكر العلامة ابن القيم بحثاً مفصلاً عن تغير الفتوى بتغير الأزمنة، والأمكنة، والأحوال، وهو نفيس في موضوعه.

راجع: أعلام الموقعين: ١٥٧/٤-٢٦٥، ذكر ذلك تحت عنوان فوائد تتعلق بالفتوى.

(١) راجع: روضة الطالبين: ١٠٧/١١، والمجموع: ٧٥/١، وصفة الفتوى: ص/٣٠، والمحصول: ٢/ق/٣/٩٥، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٢، وغاية الوصول: ص/١٥٠، والمحلي على جميع الجوامع: ٣٩١/٢.

(٢) راجع: الأنوار: ٣٩٦/٢، وصفة الفتوى: ص/٣١. والمجموع: ٧٦/١، وروضة الطالبين: ١٠٧/١١، وغاية الوصول: ص/١٥٠.

قوله: ((مسألة يجوز)).

أقول: هل يجوز أن يقال - لنبي أو عالم -:

احكم بما شئت، فإنك مصيب أم لا؟

وهذه المسألة تعرف بمسألة التفويض[1].

الجمهور على جوازه، وعدم الوقوع، أما الجواز، فلأنه ليس محالاً لذاته قطعاً، ولا لغيره أيضاً إذ الأصل عدم المانع.

قيل: جهل العبد بالمصلحة مانع إذ ربما اختار ما يكون المصلحة في خلافه.

قلنا: الكلام في الجواز لا في الوقوع، وجواز انتفاء المصلحة هو مذهب أهل السنة، ولئن سلمنا استلزام المصلحة لا نسلم جهله بها، لأنه

---

(١) وتبحث في علم الكلام كصفة من صفات الله تعالى المتصلة بالتشريع وبالقدر توفيقاً، وتسديداً، فذهب فريق من العلماء إلى جواز التفويض للنبي ﷺ أو المجتهد، ومنعه أكثر القدرية، والمعتزلة، وصححه الرازي أبو بكر الحنفي، وتوقف فيه الشافعي، واختاره الرازي، وفصل آخرون فجوزوه للنبي ﷺ دون العالم، وهو أحد قولي الجبائي، واختاره ابن السمعاني.

راجع: المعتمد: ٣٢٩/٢، واللمع: ص/٧٦، والمحصول: ٢/ق/١٨٥/٣، والإحكام للآمدي: ٢٣٦/٣، والمسودة: ص/٥١٠، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠١/٢، ٣٠٢، ومناهج العقول: ص/١٧٥/٣، ونهاية السول: ٤٢١/٤، وفواتح الرحموت: ٢٩٧/٢، وتيسير التحرير: ٢٣٦/٤، وغاية الوصول: ص/١٥٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩١/٢.

عـــند الأمر يلهم ما فيه المصلحة، فتكون المصلحة لازمة لما يختاره، ونقل عن الشافعي التردد، وقيل: في الجواز[١]، وقيل: في الوقوع.

وقيل: يجوز للنبي دون العالم؛ لأن رتبته تقصر عن[٢] ذلك.

وأما عدم الوقوع، فلأنه لم يدل عليه دليل.

قالـــوا: قـــوله: «لولا أن أشق على أمتي لأمرهم بالسواك»[٣] دليل واضح على أنه مفوض إليه.

والجواب: أنه لا يدل على المقصود بل ربما قاله وحياً.

قالوا: ﴿ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ ﴾ [آل عمران: ٩٣]. وتحريمه[٤] / ق(١٣٣/ ب من أ) لا يتصور إلا بتفويض التحريم إليه.

---

(١) واختار الرازي توقف الشافعي في الجواز لا في الوقوع، وقال الأكثر: إن توقف الشافعي في الوقوع لا في الجواز، فقد جزم به.

راجع: المحصول: ٢/ق/٣/١٨٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٩١، ونهاية السول: ٤/٤٢١، وهمع الهوامع: ص/٤٣٤.

(٢) راجع: المعتمد: ٢/٣٢٩، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٤.

(٣) رواه أحمد، ومسلم، وغيرهما عن أبي هريرة، وغيره.

راجع: صحيح مسلم: ١/١٥١-١٥٢، ومسند أحمد: ١/٢١٤، ٢/٤٤٢، وسنن البيهقي: ١/٣٥-٣٧، والمستدرك: ١/١٤٦.

(٤) آخر الورقة (١٣٣/ب من أ).

الجواب: لا نسلم أنه لا يتصور التحريم إلا بالتفويض، بل ربما كان بدليل ظني اجتهاداً.

قالوا: لما أمر الناس بالحج سأله الأقرع بن حابس[١]، أكل عام؟

فقال: «لو قلت لوجب»[٢].

---

(١) هو الأقرع بن حابس بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع من أشراف تميم وساداتهم شهد هو وعيينة بن حصن فتح مكة، وحنيناً والطائف مع النبي ﷺ وهما من المؤلفة قلوبهم، وقد قدم الأقرع على النبي ﷺ مع وفد بني تميم، وهم الذين نادوا رسول الله ﷺ من وراء حجراته فنـــزل فيهم قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحجرات: ٤] وتوفي الأقرع رضي الله عنه في معركة اليرموك شهيداً في عشرة من بنيه.

راجع: الإصابة: ١/٥٨، والاستيعاب: ١/٩٦.

(٢) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله ﷺ: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم...» الحديث رواه مسلم، وأحمد، والنسائي عن أبي هريرة، ولم يذكر فيه الأقرع ورواه أحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، والدارمي، عن ابن عباس مرفوعاً، مع بيان أن السائل الأقرع بن حابس، وروى معناه الترمذي، وابن ماجه عن علي مرفوعاً، وكذا روى ابن ماجه مثله عن أنس مرفوعاً.

راجع: صحيح مسلم: ٤/١٠٢، وشرح النووي عليه: ٩/١٠٠، ومسند أحمد: ١/٢٥٥، ٢٩١، ٢/٥٠٨، وسنن أبي داود: ١/٤٠٠، وتحفة الأحوذي: ٨/٤٢٠، وسنن النسائي: ٥/١١٠-١١١، وسنن ابن ماجه: ٢/٢٠٧-٢٠٨، وسنن الدارمي: ٢/٢٩، والمستدرك: ١/٤٤٤.

فقد دل على أن الأمر كان إليه في ذلك.

الجواب: أنه لا توجد قضية تصلح دليلاً للوقوع نصاً فيه، بل كلها ظواهـــر لا يمكن[1] / ق(١٢٢/ ب من ب) إثبات قاعدة علمية بها. وفي تعليق الأمر باختيار المأمور خلاف.

قيل: لا يجوز لما بين طلب الفعل، والتخيير من المنافاة.

وقـــيل: يجـــوز ويكـــون التخيير دليلاً على عدم الجزم في الطلب، والظاهـــر هذا إذ لا مانع عقلاً، ولا نقلاً[2]، بل في الحديث ما يدل على وقوعه حيث قال: «صلوا قبل المغرب». ثم قال: «لمن شاء»[3].

* * *

---

(١) آخر الورقة (١٢٢/ب من ب).

(٢) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٤/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٣٤.

(٣) رواه الإمام أحمد عن عبد الله بن مغفل، ورواه البخاري عن عبد الله المزني.
راجع: صحيح البخاري: ٧١/٢، ومسند أحمد: ٥٥/٥.

باب التقليد

قوله: «مسألة التقليد أخذ المذهب».

أقول: لما فرغ من الاجتهاد شرع في مقابله وهو التقليد[1]، وعرفه: بأنه أخذ المذهب من غير معرفة دليله[2]، فالأخذ جنس، والمذهب فصل

---

(١) التقليد – لغة –: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به، ويسمى ذلك قلادة والجمع قلائد، قال الله تعالى: ﴿وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٩٧]، ومنه قوله ﷺ – في الخيل –: «لا تقلدوها الأوتار» رواه أبو داود في سننه: ٢٣/٢، ويستعمل التقليد في تفويض الأمر إلى الشخص كأن الأمر مجعول في عنقه كالقلادة ومنه قول لقيط الإيادي:

«وقلدوا أمركم لله دَرُّكُمُوا رحبَ الذراع بأمر الحرب مضطلعا»

راجع: معجم مقاييس اللغة: ١٩/٥، وأساس البلاغة: ص/٧٨٥، ومختار الصحاح: ص/٥٤٨، والمصباح المنير: ٥١٢/٢، ولسان العرب: ٣٦٧/٤، والقاموس المحيط: ٣٢٩/١.

(٢) عبر الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب بقولهم: «بلا حجة، أو بغير حجة»، وهذا يقتضي أن أخذ القول ممن قوله حجة لا يسمى تقليداً، ومثل الآمدي، وابن الحاجب له بأخذ العامي بقول مثله، وأخذ المجتهد بقول مثله في حكم شرعي.

راجع تعريفه اصطلاحاً: اللمع: ص/٧٠، والحدود للباجي: ص/٦٤، والبرهان: ١٣٥٧/٢، والإحكام لابن حزم: ٣٧/١، والفقيه والمتفقه: ٦٦/٢، والمستصفى: ٣٨٧/٢، والمنخول: ص/٤٧٢، وروضة الناظر: ص/٣٤٣، والإحكام للآمدي:=

يخـــرج الأخـــذ بغير المذهب من الأقوال، والأفعال، والمذهب يعم القول والفعل.

وقوله: «من غير معرفة دليله» فصل آخر يخرج المجتهد.

قـــال ابن الحاجب: «الرجوع إلى الرسول، وإلى الإجماع، والعامي إلى المفتي، والقاضي إلى البينة ليس بتقليد لقيام الحجة»[(١)] أي: كل واحد منها دليل شرعي في حق الأخذ به.

قال المصنف - في شرحه -: «قد تسمى هذه الصور تقليداً لا سيما رجوع العامي إلى قول المفتي»[(٢)].

ولـــذلك غير تعريف ابن الحاجب من غير حجة إلى قوله: «من غير معرفة دليله» فالأخذ بها عنده مقلد.

= ٢٤٥/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٥/٢، والمجموع للنووي: ٨٩/١، والمسودة: ص/٥٥٣، وفواتح الرحموت: ٤٠٠/٢، وتيسير التحرير: ٢٤١/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٥، وأصول مذهب أحمد: ص/٦٧٣.

(١) راجع: المختصر له: ٣٠٥/٢.

(٢) رفع الحاجب: (٢/ق/٣٠٤/أ) وقد سمى إمام الحرمين هذه الصور تقليداً في الورقات لكنه قال في البرهان لا يسمى تقليداً، قال الآمدي: «وإن سمي ذلك تقليداً بعرف الاستعمال، فلا مشاحة في اللفظ» وقال ابن الحاجب: «ولا مشاحة في التسمية».

راجع: الورقات: ص/٢٥٠، والبرهان: ١٣٥٧/٢، ١٣٥٨، والإحكام لابن حزم: ٣٧/١، ٨٣٥/٢، والإحكام للآمدي: ٢٤٥/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٥/٢، ومجموع الفتاوى: ١٧/٢٠، ومختصر الطوفي: ص/١٨٣، وصفة الفتوى: ص/٥١، ٥٤.

ثم الحق: أن من لم يبلغ رتبه الاجتهاد ليس له إلا التقليد(١).

وقيل: لا يجوز له التقليد إلا بعد الوقوف على مأخذ المجتهد وظهور حجته عنده(٢).

ومنع الأستاذ التقليد في القواطع، وسيأتي الكلام عليه في بحث العقائد.

وقيل: لا يقلد العالم، وإن لم يكن مجتهداً؛ لأن له صلاحية أخذ الحكم من الدليل، وهذا كلام مردود لقوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

---

(١) وهذا هو مذهب جماهير علماء الأصول، وغيرهم.
راجع: اللمع: ص/٧١-٧٢، والبرهان: ٢/١٣٣٣، والمعتمد: ٢/٣٦٠ والفقيه والمتفقة: ٢/٦٨، وجامع بيان العلم وفضله: ٢/١٣٣، والمستصفى: ٢/٣٩٠، والمحصول: ٢/ق/٣/١١٢، والإحكام للآمدي: ٣/٢٤٥-٢٤٦، والقواعد للعز بن عبد السلام: ٢/١٥٨، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٧، وروضة الطالبين: ١١/١٠٩، والمجموع: ١/٦٩، والفروع: ٦/٤٢٨، والمسودة: ص/٤٦٤، ٤٧٢، ٥٥٥. وعرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام: ص/١٣، وفواتح الرحموت: ٢/٤٠٣، وتيسير التحرير: ٤/٢٤٨، ومختصر الطوفي: ص/١٨٥.

(٢) وهذا هو مذهب ابن حزم الظاهري وغيره واختاره الشوكاني بل قال: إن المنع مطلقاً هو مذهب الجمهور، وقد ذكر الأدلة المؤيدة لذلك في مؤلفة «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد».
راجع: الإحكام لابن حزم: ٢/٧٩٣-٨٣٨، وما بعدها، القول المفيد للشوكاني: ص/٣، وما بعدها، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٧، ومجموع الفتاوى: ٢٠/١٥، ٢٠٣، ٢٠٨، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٣، وشرح الورقات: ص/٢٤١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣١.

وأما من بلغ رتبة الاجتهاد لا يجوز له التقليد - وعليه الجمهور - مطلقاً، سواء كان ذلك في واقعة ظن الحكم فيها، أوكان بصفات الاجتهاد بحيث لو توجه إليه لقدر على الاستنباط لأنه الأصل، ولا يجوز العدول عنه ما أمكن[١].

وقيل: إذا لم يظن الحكم في الحال يجوز له العدول، وإليه ذهب الإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه[٢]، وسفيان الثوري[٣].

---

(١) تقدم الكلام على مذهب الجمهور عند الكلام على نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وما هي الحالات التي ينقض فيها.

(٢) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي أبو يعقوب المروزي المشهور بابن راهويه كان أحد أئمة الإسلام، حفظاً، وفقهاً وورعاً، وحديثاً، حفظ سبعين ألف حديث، جالس الإمام أحمد وروى عنه، وناظر الإمام الشافعي ثم صار من أتباعه، وجمع كتبه من مؤلفاته «المسند» المشهور، «التفسير» وتوفي بنيسابور سنة (٢٣٨هـ).
راجع: الفهرست: ص/٢٨٦، وطبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٩٤، وحلية الأولياء: ٢٣٤/٩، ووفيات الأعيان: ١٧٩/١، وطبقات الحنابلة: ١٠٩/١، وتذكرة الحفاظ: ٤٣٣/٢، وطبقات السبكي الكبرى: ٨٣/٢، والمنهج الأحمد: ١٠٨/١، والخلاصة: ص/٢٧، وطبقات الحفاظ: ص/١٨٨، وشذرات الذهب: ١٧٩/٢.

(٣) هو سفيان بن سعيد بن مسروق أبو عبد الله الثوري الكوفي أمير المؤمنين في الحديث أجمع الناس على دينه، وورعه، وزهده، وعلمه، يعتبر أحد الأئمة المجتهدين، عين على قضاء الكوفة فامتنع، واختفى، كان من الحفاظ المتقنين، والفقهاء في الدين ممن لزم الحديث، والفقه، وواظب على الورع والعبادة حتى صار علماً يرجع إليه في الأمصار، مات بالبصرة سنة (١٦١هـ). =

وقيل: يجوز للقاضي لاحتياجه إلى فصل الخصومات دون غيره.

وقيل: يجوز تقليد الأعلم دون المساوي وإليه ذهب الإمام محمد بن الحسن.

وقيل: يجوز فيما يفوت لو اشتغل بالاجتهاد دون غيره، وهذا مختار ابن سريج.

وقيل: فيما يخصه دون ما يفتي به غيره[1].

= راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي: ص/٨٤، ومشاهير علماء الأمصار: ص/١٦٩، وتأريخ بغداد: ١٥١/٩، حلية الأولياء: ٣٥٦/٦، وصفة الصفوة: ١٤٧/٣، والتاج المكلل: ص/٥٠، وطبقات المفسرين: ١٨٦/١، وتذكرة الحفاظ: ٢٠٣/١، والخلاصة: ص/١٤٥، وشذرات الذهب: ٢٥٠/١.

(١) ذكر في هذه المسألة ثمانية أقوال بين مجيز ومانع، ومفصل، وقد ذكر إمام الحرمين، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرهما أن الصحيح جوازه حيث عجز عن الاجتهاد، إما لعدم ظهور دليل له، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد، أو لتكافؤ الأدلة، فبالعجز يسقط عنه وجوب ما عجز عنه، وحينئذ ينتقل إلى بدله، وهو التقليد كما لو عجز عن الطهارة بالماء يرجع إلى التيمم.

راجع: البرهان: ١٣٣٩/٢، ومجموع الفتاوى: ٢٠٤/٢٠، والمعتمد: ٣٦٦/٢، والرسالة: ص/١١٥، واللمع: ص/٧١، والفقيه والمتفقه: ٦٩/٢، والقواعد للعز بن عبد السلام: ١٦٠/٢، والمستصفى: ٣٨٤/٢، والمنخول: ص/٤٧٧، والمسودة: ص/٤٦٨، وكشف الأسرار: ١٤/٤، وروضة الطالبين: ١٠٠/١١ وفواتح الرحموت: ٣٩٣/٢، والمحرر: ٢٠٥/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٩، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وشرح الورقات: ص/٢٤٦، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٤.

قوله: «مسألة إذا تكررت الواقعة».

أقول: إذا تكررت الواقعة للمجتهد، فلا يخلو الحال، إما أن يكون تجـــدد عنده ما يوجب الرجوع، أو لا، وعلى التقديرين إما ذاكراً للدليل الأول، أو لا، فـــإن تجدد و لم يكن ذاكراً للدليل وجب عليه تجديد النظر فيها قطعاً، وإن كان ذاكراً للدليل، فلا حاجة إلى استئناف / ق(١٣٤/ أ من أ) الاجتهاد، وإن لم يتجدد له ما يوجب الرجوع، فإن لم يكن ذاكراً للدلـــيل الأول وجب عليه النظر، إذ عند عدم تذكر الدليل لا ثقة بظنه، بخلاف ما إذا كان ذاكراً، فلا حاجة إلى النظر والاجتهاد، لأنه سابقاً قد بـــذل وسعه في تحصيل ذلك الدليل، وهو حاضر عنده، فلا وجه لإعادة النظر[١].

قوله: «مسألة تقليد المفضول».

---

(١) هذا التفصيل الذي ذكره الشارح تبعاً للمصنف هو مذهب أبي الحسين البصري، والفخر الرازي، والآمدي، والنووي، وغيرهم. وجزم آخرون بلزوم تكرير النظر وحكي عن الأكثر، وذهب فريق ثالث إلى عدم تجديد النظر وصححه ابن الحاجب وغيره.

راجع: المعتمد: ٣٥٩/٢، واللمع: ص/٧٢، والمحصول: ٢/ق/٣/٩٥، والإحكام للآمدي: ٢٥٣/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٤٢، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٧/٢، وصفة الفتوى: ص/٣٧، والمجموع: ٧٨/١، ونهاية السول: ٦٠٦/٤، وفواتح الرحموت: ٣٩٤/٢، وتيسير التحرير: ٢٣١/٤، وغاية الوصول: ص/١٥٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٤/٢، والمسودة: ص/٤٦٧، ٥٢٢، ٥٤٢.

أقـــول: إذا تعـــدد المجتهدون، واختلفوا في الفضل هل يجوز تقليد الأفـــضل، والمفـــضول، أم يتعين الأفضل؟ اختار القاضي أبو بكر، وابن الحاجـــب أن الأفضل لا يتعين[١] وعن الإمام أحمد، وابن سريج أنه يتعين[٢]، ويجب البحث عنه، كما يلزم المجتهد البحث عن أحوال الدلائل[٣].

قال الغزالي - في المستصفى -: «المختار جواز تقليد المفضول إذا لم يعـــتقد أن الأفضل غيره، فمن اعتقد أن الشافعي أفضل، والصواب على قوله أغلب، فليس له تقليد الغير بالتشهي»[٤]. واختاره المصنف[٥].

---

(١) وهذا هو مذهب أكثر العلماء.

راجع: البرهان: ١٣٤٢/٢، والمستصفى: ٣٩٠/٢، والمنخول: ص/٤٧٩، والقواعد للعز بن عبد السلام: ١٥٩/٢، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٢، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٩/٢، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وفواتح الرحموت: ٤٠٤/٢، وتيسير التحرير: ٢٥١/٤، والرد على من أخلد إلى الأرض: ص/١٥٤، ١٥٦، والمسودة: ص/٤٦٢، ٤٦٤، وغاية الوصول: ص/١٥١، وإرشاد الفحول: ص/٣٧١.

(٢) راجع: مختصر الطوفي: ص/١٨٥، ومختصر البعلي: ص/١٦٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٤، ونزهة الخاطر: ٤٥٤/٢.

(٣) ولذا قال ابن بدران: «والأظهر وجوب متابعة الأفضل».

(٤) راجع: المستصفى: ٣٩٠/٢-٣٩١.

وانظر: تشنيف المسامع: ق(١٤٦/١)، والغيث الهامع: ق(١٥٥/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٣٦-٤٣٧، ونهاية السول: ٦١٣/٤.

(٥) راجع: المجموع: ٩٠/١، وروضة الطالبين: ١٠٤/١١، والمحصول: ٢/ق/١١٣/٣، واللمع: ص/٧٢، والمسودة: ص/٤٦٤، ٥٣٧.

والدليل على جواز تقليد المفضول إجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتون مع تفاوت مراتبهم، ولم ينكر أحد على أحد وشاع ذلك.

وإذا جاز تقليد المفضول، أو جعلنا مناط الأفضلية اعتقاد المقلد، فلا وجه للبحث عن الأفضل.

وعلى مختار المصنف لو اعتقد عامي مفضولاً أفضل من الغير لا يجوز له تقليد غيره، وإن كان أفضل في نفس الأمر[١].

وأما إذا استويا علماً، وترجح أحدهما بزيادة الورع، أو بالعكس، فالمرجح جانب العلم، لأنه العمدة في باب الاجتهاد، ولذلك لم تشترط العدالة في المجتهد.

وقيل: بل الورع، لأن قوله أثبت من قول غيره[٢].

وهذا الكلام على تقدير وجوب تقليد الأفضل، وأما على المختار، فلا يرجح اللهم إلا أن يحمل على الأولوية.

---

(١) راجع: صفة الفتوى: ص/٦٩، ٨٢، والمسودة: ص/٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧١، وفواتح الرحموت: ٤٠٤/٢، وتيسير التحرير: ٢٥١/٤، وتشنيف المسامع: ق(١٤٦/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٣٧، وإعلام الموقعين: ٢٦١/٤، والمعتمد: ٣٦٥/٢.

(٢) راجع: البرهان: ١٣٤٤/٢، والمنخول: ص/٤٨٣، والمحصول: ٢/ق/١١٣/٣، وروضة الطالبين: ١٠٤/١١، ١١٢.

وإذا وجـــب على المقلد اتباع مجتهد يكفيه أي مجتهد كان حياً أو ميتاً[١].

ونقـــل عن الشافعي أن المذاهب لا تموت بموت أربابها، وهذا كلام في غايـــة القـــوة، لأن المعتبر في المجتهد هو العلم الذي خص به، وبعلمه يقتدى لا بشخصه إذ هو فرد من أفراد الناس.

والمـــصنف نقل عن الإمام عدم جواز تقليد الميت، وهذا كلام في غاية[٢] / ق(١٢٣/ أ من ب) الإشكال، إذ الإمام شافعي المذهب، فكيف يكون شافعياً، ولا يجوز تقليد الميت[٣]؟

---

(١) ذكر في هذه المسألة أربعة مذاهب تناولها الشارح أثناء كلامه الجواز في تقليد الميت وبه قال الجمهور، والمنع مطلقاً، وهو وجه في المذهب الشافعي، والحنبلي، والمنع إن وجد مجتهداً حياً، والجواز إن لم يجد، والتفضيل إن كان الحاكي عن الميت مجتهداً في مذهب الميت جاز وإلا فلا.

راجع: البرهان: ١٣٥٢/٢، والإحكام لابن حزم: ٨٣٨/٢، والمنخول: ص/٤٨٠، المحصول: ٢/ق/٣/٩٧-٩٨، وأعلام الموقعين: ٢١٥/٤، ٢٦٠، والمجموع: ٩٠/١، ونهاية السول: ٥٨٣/٤، والمسودة: ص/٤٦٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٦/٢، وفواتح الرحموت: ٤٠٧/٢، وتيسير التحرير: ٢٥٠/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩١، والروضة للنووي: ٩٩/١١.

(٢) من هنا سقط من نسخة (ب) ما يقارب أربع صفحات وهذا من عمل الناسخ مع أن الأوراق متتالية في الترقيم.

(٣) قلت: لا تلازم، فالانتماء إلى مذهب معين لا يلزم منه عدم مخالفة المذهب، فكم من عالم خالف مذهب إمامه لدليل ظهر له، وكتب الفروع شاهدة على ذلك.

والحـــق: أن الإمـــام ذكـــر في المحصول في أول المقالة ما نسبه إليه المـــصنف، ثم في آخر الفصل ذكر الإجماع على جوازه في زمننا لانقطاع المجـــتهدين، وكـــأن المصنف لم يقف على آخر كلامه[١]، فجزم بأنه يمنع مطلقـــاً، وليس كذلك بل يفصل إن وجد الحي، فلا يجوز، وإن لم يوجد جاز إجماعاً.

وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه[٢] حيث يقول:

---

(١) قال الإمام في صدر المسألة: «فإن حكى عن ميت لم يجز الأخذ بقوله لأنه لا قول للميت بدليل أن الإجماع لا ينعقد مع خلافه حياً، وينعقد بعد موته. وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته...» ثم افترض اعتراضاً في آخر المسألة قائلاً: «ولقائل أن يقول: إذا كان الراوي عدلاً ثقة متمكناً من فهم كلام المجتهد الذي مات، ثم روى للعامي قوله، حصل للعامي ظن صدقه...» وأيضاً فقد انعقد الإجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى؛ لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد، والإجماع حجة. المحصول: ٢/ق/٣/٩٧-٩٨.

قلت: نقل المصنف عن الإمام صحيح كما ترى إذ ذلك مذهبه الصريح في المسألة، وما ذكره في آخرها بناء على قول القائل، وليس على أنه مختاره فيها إلا أنه لم يعقب على ذلك وسكت عنه، ففهم الشارح أن ما قاله آخراً وسكت عنه هو مختاره في المسألة.

وممن قال بعدم جواز تقليد الميت أبو الحسين البصري، وقال الغزالي: «وقد قال الفقهاء: يقلده وإن مات، لأن مذهبه لم يرتفع بموته، وأجمع علماء الأصول على أنه لا يفعل ذلك» وأيد هذا القول الشوكاني.

راجع: المعتمد: ٢/٣٦٠، والمنخول: ص/٤٨٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٩.

(٢) جاء في هامش (أ): «الزركشي».

«ومـن تأمـل كلام الإمام في المحصول علم أن الإمام يمنع التقليد مطلقاً، ومن فهم عنه خلاف ذلك، وعزاه إليه فقد غلط»[١].

وقد نقلنا لك كلام الإمام في المحصول آنفاً.

وقـال - في موضـع آخر من المحصول -: «مسألة الرجل الذي تنـزل به الواقعة إن كان عامياً صرفاً جاز له الاستفتاء، وكذا إن كان عالماً لم يبلغ درجة الاجتهاد»[٢].

وقـال في موضـع آخر: «يجوز للعامي أن يقلد في فروع الشريعة خلافاً للمعتزلة»[٣].

وإنما غلط الشارح المذكور من كلام الإمام في المحصول حيث قال: «لا يجـوز التقليد[٤] / ق(١٣٤/ ب من أ) في أصول الدين لا للمجتهد، ولا للعامـي»[٥]. وهذا كلام حق لا مرية فيه، وسنحققه في موضعه على أحسن وجه، وأوضحه.

وقـيل: يجـوز تقليد الميت إن نقل عنه عارف بمذهبه، المطلع على أصول إمامه، المميز بين ما استمر عليه، وما لم يستمر عليه.

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٦/أ).

(٢) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/١١٤.

(٣) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/١٠١.

(٤) آخر الورقة (١٣٤/ب من أ).

(٥) راجع: المحصول: ٢/ق/٣/١٢٥.

قوله: ((ويجوز استفتاء من عُرِف)).

أقول: من عُرِف بالعلم، والعدالة، واشتهر أمره بحيث بلغ حد التواتر لا كلام في جواز الاستفتاء منه[1].

وأما ما ظن به ذلك بأن رآه المستفتي معظماً بين الناس، منتصباً للفتوى، والناس يستفتونه جاز الاستفتاء منه اتفاقاً إن لم يكن قاضياً[2].

وكذا إن كان قاضياً على الأصح[3].

وقيل: لا يفتي القاضي في المعاملات اكتفاء بقضائه فيها، وعن القاضي شريح[4]: أنا أقضي ولا أفتي.

---

(١) راجع: البرهان: ١٣٣٣/٢، والإحكام لابن حزم: ٦٨٩/٢، والفقيه والمتفقه: ١٧٧/٢، والمستصفى: ٣٩٠/٢، المحصول: ٢/ق/١١٢/٣، والمجموع: ٦٩/١، وروضة الطالبين: ١٠٩/١١، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٧/٢، ومجموع الفتاوى: ٢٠٨/٢٠، وفواتح الرحموت: ٤٠٣/٢، والإحكام للآمدي: ٢٥٢/٣.

(٢) راجع: البرهان: ١٣٤١/٢، والمجموع: ٨٩/١، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وتيسير التحرير: ٢٤٨/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٧/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٧١.

(٣) راجع: روضة الطالبين: ١٠٩/١١، والمجموع: ٧٠/١، والمسودة: ص/٥٥٥، وأعلام الموقعين: ٢٢٠/٤-٢٢١، وصفة الفتوى: ص/٢٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٧/٢.

(٤) هو شريح بن الحارث بن قيس الكندي الكوفي المخضرم التابعي أبو أمية، أدرك النبي ﷺ، و لم يلقه على القول المشهور، روى عن عمر، وابن مسعود، وعلي، وغيرهم من الصحابة، ولاه عمر قضاء الكوفة، وأقره على ذلك من جاء بعده، فبقي على قضائها =

وأمــا المجهول علماً، أو عدالة، فالمختار عدم جواز تقليده[١]، لأن ظاهر حاله لا دلالة على العلم والعدالة، والأصل عدمهما.

وأمــا إذا كان ظاهر العدالة، فالأصح الاكتفاء بذلك، والأصح في المجهول الذي أريد الاستفتاء منه وجوب البحث عن حاله. وقيل: يكفي الاستفاضة بين الناس، وهو الراجح في الروضة[٢]، والقوي دليلاً إذ الظن كاف في هذا، فكيف بالاستفاضة[٣]؟

= ستين سنة، وقيل: خمساً وسبعين سنة. قال النووي: «واتفقوا على توثيق شريح، ودينه، وفضله، والاحتجاج برواياته، وذكائه، وأنه أعلمهم بالقضاء».

وتوفي سنة (٧٨هـ) وقيل: غير ذلك. بلغ من العمر فوق المئة سنة.

راجع: صفة الصفوة: ٣٨/٣، وأخبار القضاة لوكيع: ١٨٩/٢، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢٤٣/١، ووفيات الأعيان: ١٦٧/٢، وشذرات الذهب: ٨٥/١.

(١) راجع: الأنوار: ٣٩٨/٢، والفروع: ٤٢٥/٦، وروضة الطالبين: ١٠٨/١١، والمجموع للنووي: ٦٩/١، ٧٠، وصفة الفتوى: ص/٦، ١١، ٢٤، وأعلام الموقعين: ٢٢٠/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٥.

(٢) راجع: روضة الطالبين: ١٠٣/١١، والمجموع: ٧٠/١، والمسودة: ص/٥٥٥، وأعلام الموقعين: ٢٢٠/٤، ومختصر الطوفي: ص/١٨٥، ومختصر البعلي: ص/١٦٧، وأصول مذهب أحمد: ص/٧٠٤.

(٣) قال الشيخ تقي الدين: «ولا يجوز له استفتاء من اعتزى إلى العلم وإن انتصب في منصب التدريس، أو غيره، ويجوز استفتاء من تواتر بين الناس، أو استفاض فيهم كونه أهلاً للفتوى» المسودة: ص/٤٦٤. وانظر: البرهان: ١٣٤١/٢، والإحكام للآمدي: ٢٥٢/٣.

وإذا قلـــنا: يجب البحث، يكفيه خبر الواحد[1] بعلمه، وعدالته[2]، وقيل: لا بد من الاثنين[3].

وللعامي أن يسأل المفتي عن مأخذه لزيادة الطمأنينة، لكن على وجه الاسترشاد لا على وجه العناد[4]، وإذا كان السؤال على وجه الاسترشاد يجب[5] على المفتي بيانه له إن لم يكن خفياً يقصر فهمه عنه، ويعتذر إليه في الخفي بأن مدركه خفي.

قوله: «مسألة يجوز للقادر».

أقول: من لم يبلغ درجة المجتهد المطلق له مراتب:

أحدها: أن يبلغ درجة الاجتهاد المقيد، وهو الذي يعد من أصحاب الوجوه، فالأصح جواز الإفتاء له.

---

(١) راجع: اللمع: ص/٧٢، والمنخول: ص/٤٧٨، والمسودة: ص/٤٦٤، وروضة الطالبين: ١١/١٠٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٤، وإرشاد الفحول: ص/٢٧١.

(٢) قال النووي: «وهذا محمول على من عنده معرفة يميز بها الملتبس من غيره، ولا يعتمد في ذلك خبر آحاد العامة لكثرة ما يتطرق إليهم من التلبيس في ذلك» الروضة: ١١/١٠٤. وراجع: المجموع: ١/٩٠.

(٣) وهو منقول عن الباقلاني، واختاره إمام الحرمين قائلاً: «ولا بد أن يخبره عدلان بأنه مجتهد» البرهان: ٢/١٣٤١.

(٤) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٩٧، همع الهوامع: ص/٤٣٩، وأعلام الموقعين: ٤/١٦١، ٢٥٩.

(٥) جاء في هامش (أ): «المعتمد أنه يندب كما قرره شيخنا في لب الأصول».

قـــال المصنف - في شرح المختصر -: «والذي أظنه قيام الإجماع على إفتائه»[١].

وقيل: لا يجوز لعدم وصف الاجتهاد فيه.

وثالث الأقوال: الجواز عند عدم مجتهد آخر[٢].

الثانية: من لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه، ولكنه فقيه النفس، حافظ للمذهب، قادر على تقريره، غير أنه لم يبلغ في الاستنباط تلك الرتبة، فله الإفتاء أيضاً.

ورابـــع الأقـــوال: يجوز له الإفتاء، وإن لم يكن قادراً على التفريع، والترجيح، لأنه ناقل مذهب إمامه.

قال المصنف في شرح المختصر -: «الثالثة من لم يبلغ هذا المقدار، ولكنه يحفظ واضحات المسائل، ومشكلاتها غير أنه عنده ضعف في تقرير الأدلة، فعليه الإمساك فيما يغمض فهمه مما لا نقل عنده فيه، وليس هذا هـــو الذي حكيا فيه الخلاف، لأنه لا اطلاع له على المآخذ، وكل هؤلاء غير العوام.

---

(١) راجع: رفع الحاجب: (٢/ق/٣١٠/أ).

(٢) راجع: الإحكام للآمدي: ٣/٢٥٤-٢٥٥، والمسودة: ص/٥٤٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٥، وهمع الهوامع: ص/٤٣٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٨٥، وصفة الفتوى: ص/١٧، وتشنيف المسامع: ق(١٤٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٦/أ).

أما العامي إذا عرف حكم مسألة بدليلها، فليس له الفتيا بها وقيل: يجوز.

وقيل: إن كان نقلياً جاز.

وقيل: إن كان دليلها من الكتاب، والسنة جاز، وإلا فلا[1].

وأمـــا العامي الذي عرف حكم مسألة من المجتهد، ولم يدر دليلها، فلـــيس له أن يفتي، ورجوع العامي إليه إذا لم يلق سواه أولى من الارتباك في الحيرة، وكل هذا فيمن لم ينقل عن غيره، فإذا نقل العامي / ق(١٣٥/ أ من أ) أن فلاناً أفتاني بكذا لم يمنع، من هذا القدر»[2].

وإنما نقلنا كلامه لاشتماله على فوائد قد خلا المتن عنها، ولم تكن في شروحه.

قوله: «ويجوز خلو الزمان».

أقول: اختلف في جواز خلو الزمان عن المجتهد[3]، والحق جوازه.

---

(١) راجع أصناف المجتهدين في المذهب وحالاتهم: المجموع للنووي: ٧١/١، وروضة الطالبين: ١٠١/١١، والأنوار: ٣٩٥/٢، والمسودة: ص/٥٤٧، ورسائل ابن عابدين: ١١/١، وصفة الفتوى: ص/١٧، ٢٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٨٥، ومناهج العقول: ٢٤٥/٣، وأعلام الموقعين: ٢١٥/٤، ٢٧٠، والرد على من أخلد إلى الأرض: ص/١١٣، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٨٤، والوسيط: ص/٥٢٢.

(٢) راجع: رفع الحاجب: (٢/ق/٣١٠/أ – ب).

(٣) في هذه المسألة اختلف العلماء إلى مذاهب: ذهب الجمهور إلى جواز ذلك، واختاره الغزالي، والقفال، والآمدي، وابن الحاجب، وغيرهم. =

لــنا على الجواز: أنه ممكن و لم يدل دليل على امتناعه، ولقوله ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه، ولكن يقبضه بقبض العلماء، حتى إذا لم يُــبْقِ عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[(١)].

قيل: معارض بقوله: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق».

= وذهب آخرون إلى أن الاجتهاد فرض في كل عصر، وعليه فلا يجوز خلو الزمان عن المجتهد، وهذا قول الحنابلة، وبعض الشافعية كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وغيره، ورجحه الشهرستاني والشوكاني، وقد صححه السيوطي، وألف فيه كتاباً، وذكر اتفاق العلماء من جميع المذاهب عليه، ونقل أدلتهم في مختلف العصور، وذهب ابن دقيق العيد إلى جواز ذلك عند أشراط الساعة فقط.

راجع: الإحكام للآمدي: ٢٥٣/٣، والملل والنحل: ٢٠٥/١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٥، والمسودة: ص/٤٧٢، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢٠٤/٢٠، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٧/٢، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وفواتح الرحموت: ٣٩٩/٢، وتيسير التحرير: ٢٤٠/٤، ومختصر البعلي: ص/١٦٧، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩١، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٨/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٥٣، والرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي: ص/٦٧، ٩٧ وما بعدها، وأصول مذهب أحمد: ص/٦٣٨، والوسيط: ص/٥١٣.

(١) رواه البخاري، وأحمد، ومسلم واللفظ المذكور له، ورواه الترمذي، وابن ماجه عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

راجع: صحيح البخاري: ١٢٣/٩، وصحيح مسلم: ٦٠/٨، ومسند أحمد: ٢٠٣/٢، ومجمع الزوائد: ٢٠١/١، ومشكاة المصابيح: ٧٢/١، والجامع الصغير: ٧٤/١.

الجـــواب: لـــيس نصاً في المجتهدين، بل قيل هم أهل الحديث، أو المجاهدون[١]، ولئن سلمنا لم يدل على عدم الجواز، بل على عدم الوقوع[٢].

ولو سلم فدليلنا أظهر، وقد تقدم أنه يقدم بالظهور، ولو سلم غايته التعارض، فيرجع إلى الأصل. وهو عدم المانع من الجواز.

وقـــال ابن دقيق العيد[٣] «يجوز في آخر الزمان عند تعطل الشرائع وتزلـــزل قـــواعد الـــدين»، وهذا ليس بشيء إذ الكلام في حال رواج الشريعة، والأحكام.

---

(١) قال النووي: «وأما هذه الطائفة، فقال البخاري: هم أهل العلم. وقال أحمد بن حنبل: إن لم يكونوا أهل الحديث، فلا أدري من هم! قال القاضي عياض: إنما أراد أحمد أهل السنة، والجماعة، ومن يعتقد مذهب أهل الحديث.

قلت - والكلام للنووي -: ويحتمل أن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين منهم شجعان مقاتلون، ومنهم فقهاء، ومنهم محدثون، ومنهم زهاد، وآمرون بالمعروف، وناهون عن المنكر، ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين، بل قد يكونوا متفرقين في أقطار الأرض» شرح مسلم له: ٦٦/١٣-٦٧.

(٢) وهو اختيار المصنف. راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٣٩٨/٢، تشنيف المسامع: ق(١٤٧/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٦/أ - ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٣٩-٤٤٠.

(٣) هو محمد بن علي بن وهب تقي الدين القشيري أبو الفتح المنفلوطي المصري، المالكي، ثم الشافعي، اشتهر بالتقوى، فلقب بتقي الدين، كان عالماً زاهداً، ورعاً، عارفاً بالمذهبين الشافعي، والمالكي، متقناً لأصول الدين، وأصول الفقه، والنحو، واللغة، له مؤلفات نافعة منها: الإلمام، وشرح له الإمام، ومقدمة في أصول الفقه، وشرح العمدة، والاقتراح في علوم الحديث، والأربعين التساعية، ولي قضاء الديار المصرية، وتوفي سنة (٧٠٢هـ). =

وأقول: لو ادعى الإنسان وقوع الخلو عن المجتهد يجب أن لا يخالفه أحـــد، لأن مثل إمام الحرمين، والغزالي لم يُعدّ من أصحاب الوجوه فضلاً عـــن رتبة الاجتهاد، ومن بعدهما لا يلحق غبارهما إلا أن ابن دقيق العيد كان يزعم الاجتهاد لنفسه، فأظهر كلاماً مخيلاً لا حاصل له.

قوله: «إذا عمل العامي بقول مجتهد».

أقول: العامي إذا عمل بقول مجتهد في حادثة، فليس له الرجوع عنه إجماعاً[1].

وإنما الكلام فيما إذا أفتى، ولم يعمل.

فقيل: يلزم العمل، لأن قول المفتي في حقه كالدليل في حق المجتهد.

وقيل: يلزم إذا شرع فيه، لأن الشروع ملزم.

= راجع: مرآة الجنان: ٢٣٦/٤، وطبقات الأسنوي: ٢٢٧/٢، وطبقات السبكي: ٢٠٧/٩، وفوات الوفيات: ٤٤٢/٣، ودول الإسلام: ١٥٨/٢، والوافي: ١٩٣/٤، وتذكرة الحفاظ: ١٤٨١/٤، والديباج المذهب: ص/٣٢٤، والدرر الكامنة: ٢١٠/٤، والطالع السعيد: ص/٢١٧، والكواكب السيارة: ص/٢٧١.

(١) نقل الإجماع الآمدي، وابن الحاجب، والهندي، وغيرهم وقيل: يجوز له الرجوع. قال الشيخ زكريا الأنصاري: «يجوز له الرجوع فيها».

راجع: الإحكام للآمدي: ٢٥٦/٣، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٩/٢، والتمهيد للأسنوي: ص/٥٢٧، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وفواتح الرحموت: ٤٠٥/٢، وتيسير التحرير: ٢٥٣/٤، وغاية الوصول: ص/١٥٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٢.

وقيل: يلزمه إن التزم.

وقيل: يلزمه إذا وقع في نفسه صحته.

وقيل: إن لم يوجد مفت آخر يلزمه، وإلا فلا[1].

والحق هذا، واختار النووي رحمه الله[2]، هذا الذي ذكرنا في اتحاد الحادثة.

أما إذا اختلفت الحادثة الأصح عند المصنف الجواز وإليه ذهب ابن الحاجب[3].

وقيل: لا يجوز مطلقاً.

وقيل: يجوز في عصر الصحابة، والتابعين، وأما بعد تقرير المذاهب فلا يجوز، وإليه ميل إمام الحرمين[4].

ومن لم يبلغ رتبة الاجتهاد، فهل عليه التزام مذهب مجتهد معين؟.

---

(١) راجع: المسودة: ص/٥٢٤، وصفة الفتوى: ص/٨١، وأعلام الموقعين: ٢٦٤/٤، ومختصر البعلي: ص/١٦٨، وتشنيف المسامع: ق(١٤٧/أ) وهمع الهوامع: ص/٤٤٠.

(٢) راجع: روضة الطالبين: ١١٧/١١-١١٨، والمجموع: ٩٣/١.

(٣) راجع: مختصر ابن الحاجب: ٣٠٩/٢.

(٤) راجع: البرهان: ١٣٥٣/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٣٩٩/٢ وتشنيف المسامع: ق(١٤٧/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٦/ب - ١٥٧/أ) وهمع الهوامع: ص/٤٤٠.

اختار المصنف وجوبه عليه[١]، وقيل: لا يجب[٢].

وإذا قلنا: بوجوبه.

فهل يختار أي مجتهد كان، أم يجب تقليد الأفضل في اعتقاده؟

قـــال: يجب عليه تقليد الأفضل[٣]، أو المساوي بناء على ما اختاره سابقاً من وجوب اعتقاد الأفضلية، أو التساوي، ولكن الأولى أن يسعى

---

(١) وهو اختيار الكيا الهراس قال النووي: «هذا كلام الأصحاب والذي يقتضيه الدليل أنه لا يلزم التمذهب، بل يستفتي من شاء أو من اتفق له لكن من غير تلقط للرخص، واختاره ابن برهان».

بل يرى كثير من العلماء أن المقلد لا يجوز له أن يحكم بخلاف رأي إمامه ولو كان معتقداً ترجيح ذلك.

راجع: البرهان: ١٣٥٣/٢، وروضة الطالبين: ١١٧/١١، والمجموع: ٩٠/١-٩١، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٢، والمسودة: ص/٤٦٥، وأعلام الموقعين: ٢٦١/٤-٢٦٣، وصفة الفتوى: ص/٧١، ومختصر البعلي: ص/١٦٨، وغاية الوصول: ص/١٥٢، وتيسير التحرير: ٢٥٣/٤، وشرح منتهى الإرادات: ٢٦٢/٤، والقواعد للعز بن عبد السلام: ١٥٩/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٢.

(٢) ورجح هذا الإمام النووي لأن الدليل يشهد له كما سبق عنه، قال العلامة ابن القيم: «وهذا هو الصواب المقطوع به». وقد أطال القول في الرد على من خالف هذا المذهب الإمام ابن حزم الظاهري بما لا مزيد عليه، وهو اختيار ابن برهان، وغيره.

راجع: الإحكام لابن حزم: ٧٩٣/٢، ٨٤٤، ٨٦١، وروضة الطالبين: ١١٧/١١، والقواعد للعز بن عبد السلام: ١٥٩/٢، وأعلام الموقعين: ٢٦١/٤، والإحكام للآمدي: ٢٤٩/٣-٢٥٠، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٢.

(٣) قال الغزالي: «لا يجوز تقليد غيره». =

في الأرجـــح ليظهر وجه الاختيار[1]، وليس هذا مخالف لما تقدم من عدم وجوب البحث، لأن الأولوية لا تستلزم الوجوب.

ثم إذا التزم مذهباً هل له الخروج عنه أقوال:

أحدها: لا يجوز، لأنه بعد التزامه صار كالدليل بالنظر إلى المجتهد.

والثاني: يجوز، واختاره الرافعي[2].

= وقال النووي - معقباً على قول الغزالي السابق -: «وهو وإن كان ظاهراً ففيه نظر لما ذكرنا من سؤال آحاد الصحابة رضي الله عنهم مع وجود أفاضلهم الذين فضلهم متواتر، وقد يمنع هذا، وعلى الجملة المختار ما ذكره الغزالي.

فعلى هذا يلزمه تقليد أورع العالمين، وأعلم الورعين، فإن تعارضا قدم الأعلم على الأصح» روضة الطالبين: ١١/١٠٤، والمجموع: ١/٩٠.

راجع: المستصفى: ٢/٣٩٠، واللمع: ص/٧٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٩، والمحصول: ٢/ق/٣/١١٣، والمسودة: ص/٤٦٤، ٥٣٧، ونزهة الخاطر: ٢/٤٥٤.

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٠، وتشنيف المسامع: ق(١٤٧/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٧/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٠.

(٢) هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزويني الرافعي أبو القاسم كان متضلعاً بعلوم الشريعة، تفسيراً، وحديثاً، وفقهاً، وأصولاً، وكان ورعاً تقياً، زاهداً، طاهر الذيل، مراقباً لله، اعتُبر هو والنووي، من محققي المذهب الشافعي، ومحرريه في القرن السابع الهجري، له مصنفات كثيرة منها: الشرح الكبير - فتح العزيز في شرح الوجيز، الشرح الصغير، والمحرر، وشرح مسند الشافعي، والأمالي الشارحة على مفردات الفاتحة، والإيجاز في أخبار الحجاز، وتوفي سنة (٦٢٣هـ).

راجع: الوفيات: ٢/٧، وتهذيب الأسماء واللغات: ٢/٢٦٤، وطبقات السبكي: ٨/ ٢٨١، وطبقات المفسرين: ١/٣٣٥، وشذرات الذهب: ٥/١٠٨.

الثالث: التفصيل بين ما عمل به، وما لم يعمل.

فإن عمل لا يجوز له تقليد غيره، وإلا فلا منع منه[1].

وحيث جوزنا له الخروج، فشرطه أن لا يتتبع الرخص، بأن يختار من كل مذهب ما هو الأهون عليه.

قال النووي: «والذي يقتضيه الدليل أن له أن يستفتي من شاء، لكن بشرط أن[2] / ق(١٣٥/ ب من أ) لا تلقط الرخص»[3] وقال به أبو إسحاق المروزي، أي: جوز تتبع الرخص.

وقيل: لم يصح عنه هذا، بل الذي صح عنه: من فعل ذلك يفسق، وهذا يدل على أنه كبيرة عنده، فكيف يمكن القول منه بالجواز؟ وهذا الذي يظن بمثل ذلك الحبر الإمام.

* * *

(١) راجع: روضة الطالبين: ١٠٨/١١، والقواعد للعز بن عبد السلام: ١٥٨/٢، والإحكام للآمدي: ٢٥٦/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٢، ومختصر ابن الحاجب: ٢٠٩/٢، وفتح الغفار: ٣٧/٣، وتيسير التحرير: ٢٥٣/٤، وفواتح الرحموت: ٤٠٦/٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٠/٢، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٢.

(٢) آخر الورقة (١٣٥/ب من أ).

(٣) روضة الطالبين: ١٧/١١، وراجع: المستصفى: ٣٩١/٢، والمسودة: ص/٢١٨، وأعلام الموقعين: ٢٢٢/٤، والموافقات: ٩٣/٤، ٩٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٠/٢، وتيسير التحرير: ٢٥٤/٤، وفواتح الرحموت: ٤٠٦/٢، ومختصر البعلي: ص/١٦٨، وإرشاد الفحول: ص/٢٧٢، والوسيط: ص/٥٨٣.



مباحث
تتعلق بعلم الكلام



باب في مسائل أصول الدين

قوله: «مسألة اختلف في التقليد في أصول الدين».

أقـــول: لمـــا ذكر مباحث التقليد في الفروع ناسب ذكر التقليد في الأصول، أي: أصول الدين، والمراد بأصول الدين المسائل الاعتقادية التي لا تـــتوقف على كيفية عمل[١] كوجود الصانع[٢]، وحدوث العالم، وهي التي تسمى: علم الكلام.

ولنقدم جملة مما يتعلق به ليفيد بصيرة الطالب، ونجعله مسائل:

---

(١) قال الأشموني: «وقسم صاحب الأصل مباحثه إلى ما هو علمي، وعملي، وهو ما يجب اعتقاده، وإلى ما هو علمي لا عملي، أي: لا يجب معرفته في العقائد، وإنما هو من رياضات العلم، وأحسن في التمييز بينهما وذكر في الثاني جملة من علم الحكمة، والطبيعي» همع الهوامع: ص/٤٤١.

وراجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٠، والدرر اللوامع لابن أبي شريف: ق(٢٧٣/أ).

(٢) إطلاق الصانع، والواجب، والمبدع على الله تعالى لم يرد به الإذن وسيأتي في ص/٣٧٠-٣٧٢ من هذا الكتاب أن الشارح أجاز ذلك بناء على أن ما خلا عن إيهام النقص، وأشعر بالتعظيم يجوز إطلاقه على الله تعالى، وأما ما كان موهماً خلاف التعظيم، ومشعراً بالنقص كالعاقل، والسخي، والفطن، ونظائرها، فلا يجوز إطلاقها على الله تعالى.

الأولى: تعريفه:

علم الكلام: علم يعرف به القواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من الأدلة اليقينية[١] سواء توقفت على الشرع أم لا، وسواء كانت مطابقة لنفس الأمر، أم لا، لأن الخصم كالمعتزلي، والكرامي، وإن بدعناه لا نخرجه عن علماء الكلام.

فعلى هذا المراد بالشرعي، ما نسب إلى الشرع في الجملة، فخرج علم الله، وعلم الرسول، لأنه ليس من الأدلة، ودخل علم الصحابة بتلك العقائد، لأنه من الأدلة اليقينية، وإن لم يكن هذا العلم مدوناً إذ ذاك.

قال صاحب المواقف: «هو علم يقتدر معه على إثبات القواعد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبه»[٢].

ويعلم منه أن استحضار جميع القواعد ليس شرطاً. بل يكون عنده من المآخذ، والشرائط ما يكفيه في استحضار العقائد.

الثانية: موضوعه:

وقد تقدم في أول الكتاب أن تمايز العلوم في ذاتها بتمايز الموضوعات.

---

(١) وعرفه الجرجاني بقوله: علم باحث عن الأعراض الذاتية للوجود من حيث هو على قاعدة الإسلام، وسيأتي ذكر الشارح لتعريف الإيجي له.

راجع: المواقف: ص/٧، والتعريفات: ص/١٥٦، وتشنيف المسامع: ق(١٤٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٧/أ-ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠١-٤٠٢، وهمع الهوامع: ص/٤٤١.

(٢) المواقف: ص/٧.

فموضـــوع علـــم الكـــلام قيل: ذات الله تعالى من حيث الصفات، والأفعـــال، لأن موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله، ولما كان بحث الأصولي عن قدم الذات، ووجوب الوجود، وأنه فاعل بالاختيار، مرسل للرسل إلى غير ذلك، كان موضوعه الذات من تلك الحيثية[1].

وأورد علـــيه بـــأن علم الكلام كما يبحث فيه عن أحوال الذات، فكذا يبحث فيه عن أحوال الممكنات من حيث صدورها، واستنادها إليه تعـــالى، فـــلا بـــد مـــن ضمها إليه، فزادها بعضهم، وهو صاحب[2] الصحائف[3].

وأورد علـــيه بـــأن كثيراً من مباحث علم الكلام لا يلاحظ فيها الاســـتناد إليه تعالى مثل المعدوم ليس بشيء، والحال ليس بثابت، فعدل

---

(١) راجع: المواقف للإيجي: ص/٧.

(٢) هو محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي شمس الدين عالم بالمنطق والفلك، والهندسة، وغير ذلك له مصنفات في علم الكلام وغيره، منها: الصحائف الإلهية، وكتاب عيني النظر في المنطق، والفسطاط، ورسالة في آداب البحث والمناظرة، وأشكال التأسيس في الهندسة، وتوفي في حدود (٦٠٠هـ).

راجع: كشف الظنون: ٣٩/١، ١٠٥، ١٠٧٥/٢، وهدية العارفين: ١٠٦/٢، وتراث العرب العلمي: ص/٢١٦، ومعجم المؤلفين: ٦٣/٩.

(٣) قال في كشف الظنون: «الصحائف في الكلام - أوله الحمد لله الذي استحق الوجود، والوحدة إلخ وهو على مقدمة، وست صحائف، وخاتمة...» الكشف: ١٠٧٥/٢.

بعضهم إلى أن موضوعه الموجود من حيث هو موجود على قانون الإسلام[١]، وهذا مختار الغزالي[٢].

وأورد عليه البحث عن المعدوم، والحال، فإنه لا وجود، مع أن البحث عنهما من مسائل الكلام.

وأجيب بأنا لا نسلم أنها من مسائل الكلام، بل إنما أوردت تتميماً للمقصود إذ الأشياء تتضح بمقارنة أضدادها.

ولما كان تلك المباحث متكثرة، ودعوى الاستطراد تتميماً للمقصود لا يخلو عن تكلف، اختار المتأخرون[٣] كون موضوعه المعلوم ليشمل الموجود، والمعدوم، والواجب، والممكن من غير شائبة كلفة.

الثالثة: مسائله هي القواعد الشرعية الاعتقادية النظرية.

وقولنا: النظرية يخرج الضروري، أي: ما علم من الدين ضرورة، فلا يكون من علم الكلام، كما أن الأحكام الفروعية التي صارت من ضروريات الدين لا تعد من الفقه.

الرابعة: غايته، وغاية علم الكلام إحكام العقيدة[٤]، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين، وغاية هذه الغاية الفوز بمرضاة الله، والأمن من عقابه.

---

(١) راجع: المواقف: ص/٧-٨.

(٢) راجع: المستصفى: ١/٥-٦.

(٣) واختاره الإيجي في مواقفه: ص/٧.

(٤) راجع: المواقف: ص/٨.

الخامسة: شرفه، ورتبته، فهو أشرف العلوم، لأن شرف العلم بشرف موضوعه، وغايته[١].

وقد علمت أن موضوعه أشرف الأشياء لاشتماله على ذاته تعالى، وأحواله.

وغايته: الفوز برضا الله، والأمن من عقابه.

السادسة: وجه التسمية بعلم الكلام، إما[٢] لأن مسألة الكلام أشهر مسائله، وكثر الخلاف فيها، حتى قتل فيها أئمة كثيرون، فسمي العلم به تسمية للشيء بأشهر أجزائه.

وإما لأن الماهر فيه يقتدر على الكلام في الاستدلالات، ودفع الشبه.

وإما لأن هذا العلم عند المسلمين في مقابلة المنطق للفلاسفة، فسمي به تمييزاً بينهما.

وإما، لأنه أول ما دون كانت مسائله مصدرة بلفظ: الكلام في كذا، الكلام في كذا[٣].

---

(١) راجع: المواقف: ص/٨، وتقدم في أول الكتاب تحقيق القول في أشرف العلوم، وأنه عسير، وإن كان ولا بد من ذلك فعلم التوحيد أشرفها.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) راجع: المواقف في علم الكلام: ص/٨-٩، والغيث الهامع: ق(١٥٧/ب)، وتشنيف المسامع: ق(١٤٧/ب).

فإن قلت: إذا كان أشرف العلوم، فكيف طعن فيه السلف ومنعوا من الاشتغال به[١]؟

---

(١) قلت: قد وردت نصوص كثيرة عن التابعين، وأتباعهم، والأئمة الأربعة، بل من قبلهم الصحابة رضي الله عنهم جميعاً.

وقد وردت آثار في النهي عن الجدل الذي يؤدي إلى ترك الحق وإثارة العداوة، والبغضاء إلا ما كان منه بالتي هي أحسن، وقصد من ورائه إظهار الحق لا غير.

وقد ألف الإمام الهروي كتابه (ذم الكلام) أورد فيه الآثار الواردة في ذم ذلك، وأقوال الصحابة، والتابعين، والأئمة وغيرهم، وقد لخصه السيوطي في كتابه (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام).

وإليك بعض أقوال الأئمة الأربعة رحمهم الله باعتبارهم جاؤوا بعد تدوين، وظهور علم الكلام.

قال نوح الجامع: قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض، والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف. وإياك وكل محدثة فإنها بدعة.

وقال أبو يوسف القاضي: من طلب الدين بالكلام تزندق.

وقال مالك: «لا تجوز شهادة أهل البدع، والأهواء - يعني أهل الكلام».

وقال الشافعي: «ما ارتدَى أحد بالكلام فأفلح، ورأى في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، وأن ينادى عليهم في العشائر: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، واشتغل في علم الأوائل».

وأما الإمام أحمد فقد كان شديد الكراهية للكلام، والرأي، وقد ذكر كلامه في مناقبه.

راجع: مناقب الإمام أحمد: ص/١٧٧ وما بعدها، ونقض المنطق لابن تيمية: ص/١٢-١٣، وصوت المنطق للسيوطي: ص/٣٣، ٥٩-٦٧، وهمع الهوامع: ص/٤٤١، ومناقب الشافعي لابن أبي حاتم: ص/١٨٢-١٨٧، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٤/١٤، ١٥، ٥/٢٢، ١٢٠، ٢٦١، والدرر اللوامع لابن أبي شريف: ق(٢٧٣/ب - ٢٧٤/أ).

قلـــت: ذلـــك محمول على ما إذا أراد به التعصب، وإفساد عقائد المسترشدين، أو ترجيحاً لما يقوله أهل الضلال[١]، وإلا ما يقوي الإيمان، ويـــزيح عنه شبه المبطلين، لا يخفى حسنه في الدين، كيف وتعلمه معدود من فروض الكفاية، وقد دون في كتب الفروع أنه من فروض الكفاية.

وعـــن الشيخ الأشعري أن إيمان المقلد لا يصح، ولما كان بظاهره يستلزم عدم صحة إيمان العوام، الذين ليسوا بقادرين على][٢] الاستدلال دفعه القشيري[٣]، بأن هذا لم يصح نقله عن الشيخ[٤].

---

(١) وقد حمل ذم الشافعي للكلام، وأهله على ما ذكره الشارح.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٧/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٤١.

(٢) إلى هنا ينتهي السقط من (ب) المشار إليه في ص/١٤٧.

(٣) هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك النيسابوري الشافعي الملقب بزين الإسلام قال ابن السبكي: «كان فقيهاً، بارعاً، أصولياً محققاً، متكلماً سنياً، محدثاً، حافظاً، مفسراً، متقناً، نحوياً لغوياً، أديباً» أشهر مؤلفاته: التفسير الكبير، والرسالة، والتحبير في التذكير، ولطائف الإشارات، وغيرها توفي سنة (٤٦٥هـــ).
راجع: المنتظم: ٢٨٠/٨، وإنباه الرواة: ١٩٣/٢، ووفيات الأعيان: ٣٧٥/٢، وطبقات ابن السبكي: ١٥٣/٥، وطبقات المفسرين للداودي: ٣٣٨/١، وشذرات الذهب: ٣١٩/٣.

(٤) قال العراقي ولي الدين: «وأنكره أبو القاسم القشيري وقال: هذا كذب وزور من تدليس الكرامية على العوام، فإنهم يقولون: الإيمان الإقرار المجرد، وعند الأشعري: الإيمان هو التصديق، والظن بجميع عوام المسلمين أنهم يصدقون الله تعالى في أخباره، فأما ما تنطوي عليه العقائد فالله أعلم به» الغيث الهامع: ق(١٥٧/ب - ١٥٨/أ).
وراجع: تشنيف المسامع: ق(١٤٨/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٢.

قال المصنف: والتحقيق أن التقليد إن كان أخذ القول من الغير بغير حجة، مع احتمال شك، أو وهم، فلا يكفي في الإيمان، وإن كان جزماً خالياً عنهما، فيصح، وبه يجمع بين قول الأشعري وغيره.

وإن شئت تحقيق المسألة بما لا مزيد عليه، فاسمع لمقالتنا، اعلم أن أهل السنة كلهم من قال بإيمان المقلد، ومن لم يقل به متفقون على أن مقابل التقليد هنا هو الاستدلال بالأثر على المؤثر، وبالمصنوع على الصانع، ولا يلزم في هذا الاستدلال الاقتدار على إيراد الحجج، ودفع الشبه لو اعترض عليه مبتدع، بل ذلك من فروض الكفاية التي يقوم بها في كل ناحية عالم متبحر.

إنما المراد بالاستدلال مجرد الانتقال من الأثر إلى المؤثر على ما نقل عن الأعرابي[1].

---

(١) هو قس بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك من بني إياد، أحد حكماء العرب، ومن كبار خطبائهم في الجاهلية، كان أسقف نجران، متحنفاً، موحداً لله تعالى في الجاهلية، ويقال: إنه أول عربي خطب متوكئاً على سيف، أو عصاً، وأول من قال في كلامه: «أما بعد» وكان يفد على قيصر زائراً، فيكرمه ويعظمه، وهو معدود في المعمرين طالت حياته حتى أدركه النبي ﷺ قبل النبوة، ورآه في عكاظ يخطب في الناس، ثم سئل ﷺ عنه بعد ذلك فقال: «يحشر أمة وحده» وتوفي حوالي (٢٣ قبل الهجرة.

راجع: خزانة الأدب: ١/٢٦٧، والبيان والتبيين: ١/٢٠٧، وعيون الأثر: ١/٦٨، والأغاني: ١٥/٢٤٦، والأعلام للزركلي: ٦/٣٩.

«البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، فكيف لا يدلان على الصانع الخبير؟»[١] فإذا كان معنى الاستدلال ما ذكرنا، ولا يحتاج فيه إلى تحرير الأدلة، ودفع الشبه، لم يوجد بين المسلمين مقلد قط. إذ أجهل من يتصور فيهم كالرعاة، وسكان البوادي إذا رأى شيئاً عجيباً موثقاً يقول: سبحان من خلقه، وهذا استدلال منه على موجد العالم، وإذا كان هذا حال أجهلهم، فكيف بمن نشأ بين العلماء، والوعاظ، ولازم الجماعة والجمعة؟

قال المولى المعظم التفتازاني - في شرح المقاصد -: «ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشؤوا في ديار الإسلام من الأمصار، والقرى، والصحارى، ولا الذين يتفكرون في خلق السموات، والأرض[٢]، واختلاف الليل، والنهار[٣]، / ق(١٣٦/ب من أ) فإن هؤلاء كلهم أهل النظر، والاستدلال، بل في من نشأ على شاهق جبل، ولم يتفكر في ملكوت السموات، والأرض، وأخذه إنسان، وأخبره بما يجب عليه اعتقاده وصدقه بمجرد إخباره من غير

---

(١) راجع: البداية والنهاية لابن كثير: ٢/ ٢٣٠-٢٣٧.

(٢) قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١].

(٣) آخر الورقة (١٣٦/ب من أ).

تفكــر، وتدبر[1]، فهذا محمل كلام الأشعري»[2] وبه يستقيم ما ورد في الأخبار والآثار من قبول الإيمان من العوام؛ لأنه لا يصدق على أحد منهم اسم المقلد.

ومــا ذكره المصنف من التحقيق ليس بشيء، لأن الجزم الخالي عن الدلــيل الموجب قابل للزوال، وليس من العلم اليقيني في شيء، بل ذلك يسمى بالاعتقاد الذي هو قسيم العلم.

---

(١) ذهب الجمهور إلى منع التقليد في أصول الدين بل يجب فيه النظر؛ لأن المطلوب فيه اليقين لقوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، وقد علم ذلك وقال للناس: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وحكي عن العنبري وغيره الجواز، ولا يجب النظر اكتفاء بالعقد الجازم لأنه ﷺ كان يكتفي في الإيمان من الأعراب بالتلفظ؛ لأنهم ليسوا أهلاً للنظر، فيكتفي منهم بالتلفظ بالشهادتين المبني على العقد الجازم، ويقاس غير الإيمان عليه.

الثالث: يجب التقليد ويحرم النظر، لأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الأذهان، والأنظار بخلاف التقليد وهو أن يجزم المكلف عقده بما جاء به الشرع من العقائد.

راجع: المذاهب وأدلتها: الإحكام لابن حزم: ٨٦١/٢، والفقيه والمتفقه: ٦٦/٢، واللمع: ص/٧٠، والمعتمد: ٣٦٥/٢، والمحصول: ٢/ق/١٢٥/٣، والإحكام للآمدي: ٢٤٦/٣، وشرح تنقيح الفصول: ص/٤٣٠، ٤٤٤، والمسودة: ص/٤٥٧، ٤٦٠، ومختصر ابن الحاجب: ٣٠٥/٢، ومختصر الطوفي: ص/١٨٣، ومختصر البعلي: ص/١٦٦، وفواتح الرحموت: ٤٠١/٢، وتيسير التحرير: ٢٤٣/٤، والمدخل إلى مذهب أحمد: ص/١٩٣، وإرشاد الفحول: ص/٢٦٦، والمحصل للرازي: ص/٦١.

(٢) راجع: شرح المقاصد: ٢٢٣/٥-٢٢٤.

وقوله: «خلافاً لأبي هاشم» ليس، كما ينبغي لأن أبا هاشم إنما يقول: بوجوب الاستدلال بمعنى تحرير الدلائل، ودفع الشبه، صرح به التفتازاني في شرح المقاصد[١].

قوله: «فليجزم عقده بأن العالم محدث».

أقــول: هذا تفريع على اختياره من الاكتفاء بالجزم، أي: إذا علمت ما ذكرنا فالواجب على المكلف الجزم بحدوث العالم، وقد نبهناك على فساده[٢].

والعالم ما سوى الله تعالى من الممكنات يشمل الأعراض، والجواهر، ولـــيس اسماً لجميع ما سواه من حيث الجميع وإلا لم يصح جمعه، بل هو للقدر المشترك بين الكل.

وكثيــراً ما يطلق، ويراد به الثقلان، أي: الإنس، والجــن، مثل: ﴿وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[٣] «سيدة نساء العالمين»[٤].

---

(١) راجع: شرح المقاصد: ٥/٢٢٤.

(٢) يعني فساد الجزم الخالي عن الدليل الموجب؛ لقبوله الزوال كما تقدم عنه.

(٣) من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الجاثية: ١٦].

(٤) روى الإمام أحمد عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد، وآسية امرأة فرعون» وكذا رواه الترمذي.
ونقل ابن كثير من رواية ابن مردويه عن أنس: «خير نساء العالمين أربع» ثم ذكر الحديث السابق.
وورد اللفظ المذكور أعلاه في «السنن الكبرى» للنسائي: ٤/٢٥٢، و«المستدرك»: ٣/١٥٦. =

والإحـــداث: إخـــراج الشيء من العدم إلى الوجود، فقبل الوجود العـــالم ممكـــن، ولا يوصف بالحدوث إلا باعتبار المآل، وبعده يوصف بالحدوث، والإمكان.

وعلة احتياج العالم إما الإمكان، وإليه ذهب الفلاسفة، أو الحدوث مطلقـــاً، أو مع الإمكان، أو بشرطه مذاهب لأهل الحق. والحدوث: هو الوجود بعد العدم، وعند الفلاسفة ينقسم إلى قسمين: إلى حدوث زماني: كحدوث زيد، وعمرو.

وإلى حـــدوث ذاتي: كحـــدوث الأفلاك، فإنها قديمة بالزمان، وإن كانت حادثة بالذات[1].

ورواه ابن عساكر بلفظ: «حسبك منهن أربع سيدات نساء العالمين...» الحديث وقد استقصى ابن كثير طرق هذا الحديث، وألفاظه في قصة عيسى ابن مريم في البداية والنهاية.

راجع: مسند أحمد: ١٣٥/٣، وتحفة الأحوذي: ٣٨٩/١٠، والبداية والنهاية: ٥٩/٢ -٦٣، وتفسير ابن كثير: ٣٦٣/١-٣٦٤، وفتح القدير للشوكاني: ٣٣٩/١-٣٤٠، وانظر صحيح البخاري: ٣٦/٥.

(١) مذهب أهل الحق أن العالم بجملته علويه، وسفليه، جواهره، وأعراضه محدث، يعني وجد بعد العدم، وعلى هذا أجمع أهل الملل.

وذهب الفلاسفة إلى أن العالم قديم بمادته وصورته، وذهب البعض منهم إلى أنه قديم المادة محدث الصورة، وقد ضللهم المسلمون في ذلك، بل وكفروهم، وقالوا: من زعم أن العالم قديم، فقد أخرجه عن كونه مخلوقاً لله تعالى، وهذا أخبث من قول النصارى لأنهم، أي: النصارى أخرجوا من عموم خلقه شخصاً واحداً، أو شخصين، لكن الفلاسفة أخرجوا - بقولهم قدم العالم - علويه، وسفليه عن كونه مخلوقاً لله تعالى.

وبقول الفلاسفة قالت الكرامية. وقد برهن أهل الحق على حدوثه بالبراهين القاطعة، =

= والأدلة الساطعة، منها: أنه تتغير عليه الصفات، ويخرج من حال إلى حال، وهذا آية الحدوث، مقتفين في ذلك طريقة الخليل صلوات الله وسلامه عليه، فإن الله سماها حجة، وأثنى عليه حيث استدل بأفول الكواكب، وشروقها، وزوالها بعد اعتدالها على حدوثها، واستدل بحدوث الآفل على وجود المحدث، والحكم على السماوات والأرض بحكم النيرات الثلاثة، وهو الحدوث، طرد الدليل في كل ما هو مدلوله ليساويهما في علة الحدوث، وهو الجسمانية، فإذا وجب القضاء بحدوث جسم من حيث إنه جسم وجب القضاء بحدوث كل جسم، وهذا هو المقصود من طرد الدليل، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥-٧٦] إلى قوله: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾ [الأنعام: ٨٣].

وفي صحيح البخاري عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: جاء نفر من اليمن قالوا: يا رسول الله جئنا نتفقه في الدين، ونسألك عن أول هذا الأمر، فقال رسول الله ﷺ: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب كل شيء في الذكر، وخلق السماوات، والأرض، وفي لفظ ثم خلق السماوات والأرض».

قال أهل الحق: وهذا تلقين من النبي ﷺ إياهم أصول الدين، وتعريف لهم حدوث العالم، ووجوده بعد أن لم يكن موجوداً، وانفراد الرب بالوجود الأول دون ما سواه من سائر الموجودات.

وفي الاعتراف بانقضاء العالم، وفنائه اعتراف بحدوثه إذ القديم لا يفنى.

راجع: صحيح البخاري: ٩/١٥٢، والمحصل للرازي: ص/١٩٤، ٢١٣، ومعالم أصول الدين له: ص/٤١، والمواقف في علم الكلام: ص/٧٦، ٢٦٦، وتشنيف المسامع: ق(١٤٩/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٢، والغيث الهامع: ق(١٥٨/أ - ب)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢/١٨٨، ٥/٥٣٩-٥٤٠. =

وهـــذا مبني على أن الباري تعالى موجب لا اختيار له في صنعه بل صنعه لازم له كالضوء للشمس.

وعند أهل الحق فاعل بالاختيار، والقدرة، والإرادة وصنع المختار لا [يجـــوز أن][١] يكون قديماً، قال بعض الشارحين[٢]: «عندنا القديم ينافي الاحتـــياج، فلا يجوز افتقار القديم إلى المؤثر» وهذا غلط منه، لأن صفاته تعالى محتاجة إلى ذاته، مع كونها قديمة.

والصواب: أن يقال: محتاجة إلى المؤثر، لكن غير محتاجة إلى الغير إذ الصفات ليست غير الذات.

قوله: «وله صانع وهو الله الواحد».

أقول: قولنا: العالم مُحدَث دعوى لا بد لها من دليل، والدليل على ذلك أنه موجود بعد العدم.

فوجوده إما من ذاته، فيلزم قدمه، لأن ما للشيء بالذات لا يفارقه وهو باطل للاتفاق على حدوثه.

ولأنـــه متغير، وكل متغير حادث، فلا بد، وأن يستند وجوده إلى مؤثر فينتقل الكلام إلى ذلك المؤثر.

فـــنقول: إما حادث، أو قديم، فإن كان حادثاً، فيحتاج إلى مؤثر آخر، وهلم جراً.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) هو العلامة الزركشي في شرحه على جمع الجوامع. تشنيف المسامع: ق(١٤٩/أ).

فإمـــا أن تعود السلسلة إلى الأول فدور، أو تذهب إلى غير النهاية فتسلسل، وكلاهما باطل[١].

فلا بد من انتهائه إلى مؤثر غير محتاج إلى غيره، وهو الله تعالى، هذا في / ق(١٣٧/أ من أ) ثبوته.

وفي[٢][٣] / ق(١٢٣/ب مـــن ب) توحـــيده نقول: لا شريك له في ألوهيته، ولا جزء له، ولا يشبه شيئاً من الأشياء.

وتحقـــيق الكلام في هذا المقام أن نقول: لا جزء له بحسب الماهية، لأنه لا يجانس شيئاً حتى يحتاج إلى الفصل، فلا جزء له عقلاً.

---

(١) يرى شيخ الإسلام أن الفطر تعرف الخالق بدون الاستدلال عليه بالممكنات، وأن الممكن لا بد له من واجب، وأن هذه المقالة وهي الاستدلال على إثبات الخالق بالممكنات أحدثها ابن سينا.

فقال: «الفطر تعرف الخالق بدون هذه الآيات، فإنها قد فطرت على ذلك، ولو لم تكن تعرفه بدون هذه الآيات لم تعلم أن هذه الآية له...».

وقال - في موضع آخر -: «ولما كان الإقرار بالصانع فطرياً كما قال ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة» الحديث، فإن الفطرة تتضمن الإقرار بالله، والإنابة إليه، وهو معنى لا إله إلا الله، فإن الإله هو الذي يعرف، ويعبد» مجموع الفتاوى: ٤٨/١-٤٩، ٦/٢.

وانظر: المحصل للرازي: ص/٢١٦-٢٢١، ومعالم أصول الدين: ص/٤٤، والمواقف للإيجي: ص/٢٦٦.

(٢) في (ب): «في» بدون واو والمثبت من (أ).

(٣) آخر الورقة (١٢٣/ب من ب).

ولا بحسب الخارج، لأنه لو كان مركباً في الخارج لزم إمكانه لاحتياجه إلى أجزائه، وكل محتاج ممكن[١]، وقد ثبت أنه واجب لا ممكن[٢].

ولا بحسب المقدر لأنه من خواص الأجسام، وقد أبطلنا كونه جسماً لاحتياجه إلى الأجزاء، والمكان كما سيأتي.

ولا يشبه شيئاً، لأن ما عداه حادث، والقديم لا يشبه الحادث.

فإن قلت: مذهب المتكلمين أن الوجود لفظ مقول على الوجودات بالتواطئ، وأفراد المتواطئ متشابهة كأفراد الإنسان.

قلت: الوجود ليس أمراً محققاً في الخارج، ولا جزءاً عقلياً في الأشياء الموجودة، بل الوجود المطلق، وهو الكون في الأعيان، يطلق على الوجودات الخاصة قولاً عرضياً[٣].

وأما وجوده الخاص تعالى، فهو عين ذاته في الخارج على ما ذهب إليه الشيخ الأشعري من أن وجود كل شيء عينه[٤]، ولو كان زائداً في

---

(١) راجع: المحصل: ص/٩٥، ٢٢٤، ومعالم أصول الدين: ص/٣١-٣٢.

(٢) تكلم شيخ الإسلام عن الفرق بين الممكن والواجب بإسهاب مفيد.
راجع: مجموع فتاواه: ٢/٣٢-٣٨.

(٣) راجع: معالم أصول الدين: ص/٢٩.

(٤) قال شيخ الإسلام: «فإن الذي عليه أهل السنة، والجماعة، وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة، وأن ماهية كل شيء عين وجوده وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء، وهو عينه، ونفسه، وماهيته، وحقيقته وليس وجوده في الخارج، وثبوته في الخارج زائداً على ذلك». مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢/١٥٦، وانظر: المواقف: ص/٢٧٠.

الخارج أيضاً لم يرد الإشكال، لأنه قديم مستند إلى ذاته القديمة، فكما أن علمه لا يشابه علم المخلوق فكذا وجوده.

وأما كونه واحداً في ألوهيته، فلأنه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لكن لم يفسدا، فلا شريك.

ولأنه لو وجد إلاهان بصفات الألوهية، وأراد أحدهما حركة زيد، والآخر سكونه، فإما أن يقع مرادهما، وهو محال لاستلزامه الجمع بين الضدين، أو لم يقع مراد واحد منهما يلزم عجز الاثنين، وهو مناف للألوهية مع أنه [يلزم][1] وقوع المرادين على تقدير عدم وقوعهما، لأن المانع من وقوع كل منهما وقوع الآخر، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر، فالعاجز منهما عن أن يوقع مراده ليس بإله[2].

قوله: «والله تعالى قديم لا ابتداء لوجوده»[3].

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) راجع: المحصل للرازي: ص/٢٧٩-٢٨٠، ومعالم أصول الدين: ص/٧٩-٨٠، والمواقف للإيجي: ص/٢٧٨، وتشنيف المسامع: ق(١٤٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٤، وهمع الهوامع: ص/٤٤٣، وحاشية العطار على المحلي: ٢/٤٤٧-٤٤٨.

(٣) فسر القديم بالذي لا ابتداء لوجوده، لأنه قد يراد بالقديم طول مدة الوجود، وإن كان مسبوقاً بالعدم كما في قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥].
وتوقف البعض في إطلاق القديم على الله تعالى لعدم وروده في الكتاب العزيز ولكنه قد ورد في السنة، فلا توقف، وذلك من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: =

أقـــول: من صفاته تعالى التنـــزيهية أنه ليس بحادث، وقد قدمنا أنه لو كان كل موجود حادثاً لزم التسلسل، وهو باطل، فلا بد من الانتهاء إلى موجود قديم لا يكون وجوده من غيره، وإذا ثبت قدمه امتنع عدمه، وذلـــك، لأن وجود القديم مقتضي ذاته، وما كان لازماً لذات الواجب تعالى لا يمكن زواله.

وبين القديم، والأزلي عموم من وجه؛ لأن الموصوف بالقدم موجود لا محالة بخلاف الموصوف بالأزلي[1].

فإنـــه لا يشترط فيه الوجود كالعدمات إذا قلنا بامتيازها. ومنهم[2] من أطنب في أشياء لا حاجة إليها.

وقال: «الزمان حقيقي، وتقديري، فالحقيقي هو الصادر عن حركات الأفلاك». وهذا كلام باطل.

أما أولاً: فلأن الزمان ليس أمراً موجوداً.

= «إن لله تسعة وتسعين اسماً مئة إلا واحداً إنه وتر يحب الوتر من حفظها دخل الجنة، وهي الله، الواحد... القديم...» فقد ذكر في الحديث أن من أسمائه تعالى: (القديم).
راجع: سنن ابن ماجه: ٢/٤٣٨-٤٣٩، وتشنيف المسامع: ق(١٥٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٨/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٣، وشرح العقيدة الواسطية: ص/٣٥-٣٦، والمواقف: ص/٧٢-٧٤.

(١) راجع: التعريفات: ص/١٧، ١٧٢.

(٢) جاء في هامش (أ، ب): «هو الزركشي». وانظر: تشنيف المسامع: ق(١٥٠/أ).

وأما ثانياً: فلأنه لو كان موجوداً لم يكن صادراً عن غير الله تعالى، لأن الأشياء كلها مستندة إليه ابتداء كما سيأتي.

وأما ثالثاً: فلأن حركات الفلك ليس بثابتة عند أهل الحق، بل الحركة للكواكب، وحركة الفلك مذهب الفلاسفة.

وقد دلت الآيات، والأحاديث على كون الحركة للكواكب، أما الآيات: فقضية الخليل صلوات الله عليه، فإنه نسب الأفول إلى الكوكب، والقمر والشمس[١].

وأما[٢] / ق(١٣٧/ب من أ) الأحاديث: فقد صح في البخاري، ومسلم وغيرهما، «أن الشمس تسجد تحت العرش كل يوم بعد غروبها، وتستأذن في الرجوع»[٣].

---

(١) يعني في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٨].

(٢) آخر الورقة (١٣٧/ب من أ).

(٣) عن أبي ذر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال يوماً: «أتدرون أين تذهب هذه الشمس؟ قالوا: الله ورسوله أعلم.

قال: إن هذه تجري حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش فتخر ساجدة، فلا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي ارجعي من حيث جئت فترجع فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش فتخر ساجدة ولا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي أصبحي طالعة من مغربك، فتصبح طالعة من مغربها، =

قوله: «وحقيقته مخالفة لسائر الحقائق».

أقـــول: حقيقـــته مخالفـــة لسائر الحقائق من الممكنات، إذ لو تماثلت الحقائق، وامتاز هو بالوجوب، وهي بالإمكان لزم التركيب المنافي للوجوب.

نعـــم يطلق لفظ الذات عليه، وعلى ذوات الممكنات قولاً عرضياً بالمعنى الذي يصدق على الكل صدق العارض على المعروض كالوجود.

فإن وجوده، وإن خالف سائر الوجودات يطلق الوجود على الكل قولاً عرضياً[1]، فتأمل!

= فقال رسول الله ﷺ: أتدرون متى ذاكم؟ ذاك حين لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً».

راجع: صحيح البخاري: ٤/١٣١، ٦/١٥٤، وصحيح مسلم: ١/٩٦.

(١) مذهب أهل الحق أن الله سبحانه وتعالى لا يشاركه شيء لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله، وفي التنـــزيل حكاية عن الكفار وهم في النار: ﴿ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الشعراء: ٩٧-٩٨].

وزعم بعض المتكلمين كابن سينا وأبي هاشم المعتزلي إلى أن الذوات كلها متساوية، وامتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة وامتياز ذات الله تعالى عن غيرها بالصفات الإلهية، وهي الوجود، والقدرة التامة، والعلم الكامل. وقد رد أهل الحق هذا الزعم الفاسد.

راجع: المحصل للرازي: ص/٢٢٣، ومعالم أصول الدين: ص/٥١، والمواقف في علم الكلام: ص/٢٦٩، وتشنيف المسامع: ق(١٥٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٥، وهمع الهوامع: ص/٤٤٣، وكتاب الفقه الأكبر: ص/٢٤.

والحقـيقة في هـذا الاصطلاح يراد بها الذات، ولهذا في بعض الكـتب يعبرون بالحقيقة، وفي بعضها[1] بالذات وقد غلط بعضهم[2] فجعـل الحقيقة بمعنى الماهية[3] وأكثر المتكلمين على أنه لا يطلق على ذاتـه تعالى لفظ الماهية لإشعاره بالمجانسة حتى أنكروا على أبي حنيفة إطلاقه لفظ الماهية، وأنكره أصحابه، فقالوا: لم يوجد في كتبه، ولا نقله عارف.

وقال أبو منصور الماتريدي: «إن سألنا سائل عن الله ما هو؟

قلـنا: إن أردت بما هو ما اسمه فالله الرحمن الرحيم، وإن أردت ما صفته؟ فسميع بصير، وإن أردت ما فعله؟ فخلق المخلوقات، وإن أردت ماهيته فهو متعال عن المثال، والجنس».

قوله: «قال المحققون».

أقول: اختلف في العلم بحقيقته - تعالى - هل يجوز أم لا؟

---

(١) ذكرها الرازي في المحصل: بـ«الماهية»، وذكرها في المعالم: بـ«الحقيقة»، وذكرها العضد: بـ«الذات».

راجع: المحصل: ص/٢٢٣، ومعالم أصول الدين: ص/٥١، والمواقف: ص/٢٦٩.

(٢) جاء في هامش (أ): «الزركشي». راجع: تشنيف المسامع: ق(١٥٠/أ).

(٣) قلت: تغليط الشارح للزركشي لا يسلم له؛ لأن الماهية، والحقيقة بمعنى واحد عند المحققين، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية.

راجع: مجموع الفتاوى: ١٥٦/٢، ودرء تعارض العقل والنقل: ٢٩٢/١-٢٩٣.

منعه[١] الفلاسفة[٢]، وجوزه المسلمون[٣] واختلف المجوزون / ق(١٢٤/أ من ب) هل وقع في الدنيا، أم يقع في الآخرة، أم لا دليل على وقوعه لا في الدنيا، ولا في الآخرة؟

---

(١) قلت: تعبير المصنف أولى من تعبير الشارح لأن المانعين ليس الفلاسفة بانفرادهم، ولكن قال بالمنع المحققون من أهل الحق كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين، والغزالي، والكيا الهراس، وحكاه الرازي عن جمهور المحققين، واختار المنع.
قال ابن تيمية: «الوجه الثاني والثلاثون: إن القوم مع سائر أهل السنة يقولون: إن حقيقة الباري غير معلومة للبشر، ولهذا اتفقوا على ما اتفق عليه السلف من نفي المعرفة بماهيته، وكيفية صفاته».
قال الرازي: وكلام الصوفية يشعر بالمنع. قال الجنيد: ما عرف الله إلا به.
ونقل عن الحارث المحاسبي أنه قال: لا يمكن أن تكون معلومة، وحكي عن الشافعي أنه قال: لا يمكن أن تكون معلومة، وحكي عن الشافعي أنه قال: من انتهض لطلب مدبره، فإن انتهى إلى موجود ينتهي فكره إليه، فهو مشبه، وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود، واعترف بالعجز عن إدراكه، فهو موحد.
وهو معنى ما نقل عن الصديق رضي الله عنه: العجز عن درك الإدراك إدراك.
وكما قيل:

حقيقة المرء ليس المرء يدركها فكيف كيفية الجبار في القدم؟

راجع: بيان تلبيس الجهمية: ١/٦٤، وتشنيف المسامع: ق(١٥٠/ب - ١٥١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٥، وهمع الهوامع: ص/٤٤٣، والمحصل للرازي: ص/٢٧١-٢٧٢، ومعالم أصول الدين: ص/٧٩.

(٢) قال الكمال بن أبي شريف - معترضاً على المصنف في دخول الفلاسفة ضمن المحققين -: «وفي إطلاق المحققين على غير الفرق الإسلامية ولو تغليباً تساهل». الدرر اللوامع له: ق(٢٧٥/ب).

(٣) وهو مذهب أكثر المتكلمين. انظر: المراجع التي سبقت.

وهذا هو المختار.

لنا – على الجواز – أن الله تعالى قادر على أن يلهم خواص عباده، أو يخلـــق فيهم علماً ضرورياً بحقيقته، ولا مانع من ذلك، وعدم الوقوع لعدم دليل عليه عقلاً، ونقلاً.

القائلون بعدم الجواز: لو علم فإما بالحد، ولا حد، لاقتضائه الجنس، والفصل، وهو مستحيل في حقه تعالى، وإما بالرسم، ولا يفيد معرفة الكنه.

الجواب: لا نسلم انحصار طريق العلم في الحد، والرسم، بل يكون بالإلهـــام، وخلق العلم الضروري كما بينا، والرسم وإن لم يستلزم العلم بالكنه دائماً، ولكن ربما يفيده[1].

القائلون: بوقوع عِلمنا بحقيقته قالوا: نحكم عليه بأنه موجود، عالم، خالق إلى غير ذلك، والحكم على الشيء فرع تصوره.

---

(١) قلت: الأولى هو المنع كما تقدم، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، والمعلوم من الله ليس إلا الصفات، وذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته، ولذلك لما قال فرعون لموسى: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ أجابه بالصفة حيث قال: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الشعراء:٢٣-٢٤]. لتعذر الجواب بالماهية، فعجَّب فرعون قومه من عدوله عن الجواب المطابق لسؤاله، ولم يعلم لغباوته أنه هو المخطئ في السؤال عن الماهية، فإن ما أتى به الكليم في الجواب أقصى ما يمكن، وهذا هو الأدب مع الله تعالى.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٥٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٥.

[الجــواب: فــرع تصوره][1] بوجه ما، فإنا نحكم على أشياء لا نعرف حقائقها.

وأمــا الاستدلال بوقوع الرؤية[2]، فضعيف، لأنها لا تقتضي العلم بكنه المرئي، والكلام فيه.

قوله: «وليس بجسم».

أقــول: الجسم إما مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ على ما ذهب إليه المتكلمون[3].

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت هامشها.

(٢) يعني رؤية الله يوم القيامة، وسيأتي الكلام عليها.

(٣) مذهب الجمهور ينفون الجسم عن الله تعالى.

وقالت الكرامية: هو جسم، أي: موجود، وقيل: قائم بنفسه، والذين نسبوا إلى التجسيم، هم مقاتل بن سليمان، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، وداود الجواربي، وكلهم رافضة، وذهب البعض إلى أن صفة الجسم من الصفات المسكوت عنها واختار بأنه لا يصرح فيها بنفي، ولا إثبات، وهي إلى الإثبات أقرب منها إلى النفي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «لفظ الجسم لم يتكلم به أحد من الأئمة، والسلف في حق الله تعالى لا نفياً، ولا إثباتاً، ولا ذموا أحداً، ولا مدحوه بهذا الاسم، ولا ذموا مذهباً، ولا مدحوه بهذا الاسم، وإنما تواتر عنهم ذم الجهمية الذين ينفون هذه الصفات، وذم طوائف منهم كالمشبهة، وبينوا مرادهم بالمشبهة».

راجع: المحصل للرازي: ص/١٦٤، ٢٢٤، ومعالم أصول الدين: ص/٤٦، والمواقف في علم الكلام: ص/٢٧٣، وبيان تلبيس الجهمية: ص/٢٤-٢٥، ٤٧، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ١/١٤٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٥، وتشنيف المسامع: ق(١٥١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٤، والدرر اللوامع للكمال: ق(٢٧٥/ب).

أو من الهيولى[١]، والصورة على ما عليه الفلاسفة[٢].

وقد تقدم أنه تعالى واحد من جميع الوجوه، لا تركيب فيه لاستلزامه الاحتياج المنافي للألوهية.

ولأنه لو كان جسماً لاحتاج إلى مكان، وحيز، لأنه ضروري للجسم لا يمكن وجوده بدونه، ويلزم قدم المكان ضرورة قدم المتمكن.

وقد قدمنا أن العالم، وهو ما سواه تعالى حادث بجميع أجزائه وكما أنه / ق(١٣٨/أ من أ) ليس بجسم، فكذا ليس بجوهر، لأن الجوهر عند المتكلمين: هو الممكن القائم بنفسه، وعند الفلاسفة ممكن إذا وجد لم يكن في موضوع، والباري تعالى مباين للممكنات.

وإذا لم يكن جوهراً، فبالأولى أن لا يكون عرضاً، لأن العرض عند أهل الحق مستحيل البقاء، والله باق أولاً، وأبداً، ولأن العرض يحتاج إلى محل يقوم به، والاحتياج من سمات الممكن تعالى عن ذلك علواً كبيراً[٣].

---

(١) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل، والمادة.
واصطلاحاً: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية، والنوعية.
راجع: التعريفات: ص/٢٥٧.

(٢) وهو مذهب ابن سينا، ومن تبعه، وزعم ضرار، والنجار أن ماهية الجسم مركبة من لون، وطعم، ورائحة وحرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة، وقد رد الفخر الرازي عليهما في المحصل: ص/١٦٨-١٦٩، والمعالم: ص/٤٦.

(٣) راجع: معالم أصول الدين: ص/٤٧، والمواقف: ص/٢٧٣، وتشنيف المسامع: ق(١٥١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٥-٤٠٦، وبيان تلبيس الجهمية: ١/٥٥٠.

قوله: «لم يزل وحده».

أقول: قد سبق أنه تعالى قديم، والعالم محدث، وإذا ثبت ذلك، فعلم أنه كان، ولم يكن معه شيء، إذ ما سواه حادث، فلا زمان معه في الأزل، ولا مكان، وإنما ذكره هنا توطئة لمسألة القدرة، والاختيار، أي: إنما أنشأ المحدث بقدرته[1]، ومشيئته لا أنه موجب بالذات، وعلة على ما عليه الفلاسفة.

والدليل - على أنه خلقه بالقدرة -: أنه لو كان بالإيجاب لزم قدم العالم، لأن المعلول لا ينفك عن علته، أو يكون كل حادث مسبوقاً، ومشروطاً بآخر إلى غير النهاية وكلاهما باطل. ولأن اختصاص كل جسم بشكل، ولون، وطعم، ورائحة، وغير ذلك لا بد وأن يكون لمخصص، وذلك هو القدرة، والإرادة لتشارك الأجسام، وتماثلها.

ولأن العالم لو كان معلولاً لذاته كان لازماً لها، فلو فرض ارتفاع العالم لزم ارتفاعه تعالى، لأن انتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم، لكن ارتفاع الواجب تعالى محال، لأن ذاته تقتضي وجوده، وما اقتضى ذاته وجوده استحال زواله.

قالوا: لو كان مختاراً في فعله لزم الانقلاب، لأنه في الأزل إن علم عدم وجود العالم، فهو ممتنع الوجود وقد وجد، فانقلب الممتنع ممكناً.

---

(١) راجع: مجموع الفتاوى: ٨/٧-١١، ٣٨٣، ومنهاج السنة: ٢/١١٨-١٢٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٦، وتشنيف المسامع: ق(١٥١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٤، والقائد إلى تصحيح العقائد: ٢/٢٨٧.

وإن علم وجوده، فهو لازم الوقوع، فلا قدرة، ولا اختيار.

قلـــنا: علـــم وجوده في وقته باختياره، فلا محذور، لأن الوجوب بالقدرة محقق للقدرة لا مناف لها.

قوله: «ولم يَحدُث بإبداعه في ذاته حادثٌ».

جـــواب سؤال مقدر، أي: إذا كان وصفه حادثاً يلزم قيام الحادث به، وهو محال لاستلزامه حدوث الموصوف.

أجـــاب: بأن الإحداث صفة إضافية ليست بموجودة، فلا يلزم منه محذور.

وإن قلـــنا: إن الإحداث صفة موجودة فهي للتكوين الذي قالت الحنفية بأنه صفة قديمة، فلا محذور[1] أيضاً.

---

(١) هناك صفات ذاتية كالعلم، والحياة، والكلام، وهي قديمة بالاتفاق وهناك صفات فعلية كالخالق، والرازق، والباعث، والوارث، والمحيي، والمميت وغيرها فمذهب الماتريدي الحنفي أنها قديمة، وبه قال الأحناف ومذهب الأشاعرة أنها حادثة.

قال ملا علي القاري - بعد ذكره الخلاف السابق -: «والنـــزاع لفظي عند أرباب التدقيق كما يتبين عند التحقيق...». ثم بين ذلك.

وقال شيخ الإسلام: «ووصفه تعالى بالصفات الفعلية... قديم عند أصحابنا، وعامة أهل السنة المالكية، والشافعية، والصوفية، والحنفية والسالمية، والكرامية. وخالف المعتزلة، والأشعرية بأنه غير قديمة».

راجع: شرح كتاب الفقه الأكبر: ص/٢٥-٣٤، والجامع لشعب الإيمان للبيهقي: ص/٢٥٩، ومجموع الفتاوى: ٦/٢٦٨.

قوله: «﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]».

من فروع القادرية، أي: لم تنته قدرته إلى شيء، كسائر قدر الخلق، بل يفعل ما يشاء، ما تعلقت قدرته به كان، كيف ونعم الجنان سرمدية بتعاقب الأبدال؟ وكلها مخلوقة بقدرته، كيف ولو انتهت قدرته عند مراد كان عجزاً، ونقصاً؟

قوله: «﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]».

قد تقدم من قوله: لا يشبه؛ هذا المعنى، وإنما أعاده لأن هذا أبلغ من ذلك لكون الشيء نكرة في سياق النفي، أو لأنه كالدليل السمعي على ذلك الدعوى، أو جعله صفة لفعال لما يريد، أي: ليس في فعله يشبه شيئاً والكاف زائدة.

وعند المحققين ليست بزائدة لأن مثله تعالى مفقود اتفاقاً، وإذا نفي أن يكون شيء مثل مثله، فالمراد نفي المماثلة عنه على وجه الكناية التي هي أبلغ من التصريح.

قوله: «القدر خيره وشره منه».

أقول[1]: / ق(١٣٨/ب من أ) مسألة القدر أصل من أصول الإسلام، فلا بد من الوقوف على كنهها على ما ينبغي.

---

(١) آخر الورقة (١٣٨/ب من أ).

اعلم أن عبارة المشايخ أن الكل بقضائه، وقدره[١]، والفرق بالإجمال، والتفصيل.

فبالنظر إلى كون الأشياء في علمه تعالى مجمعة في الأزل، سمي: قدراً.

وبالنظر[٢] / ق(١٢٤/ب من ب) إلى وجودها في أوقاتها المقدرة قضاء.

وقيل: بالعكس، وهذا أظهر[٣] لقوله: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ [الحجر: ٢١].

---

(١) مذهب أهل الحق إثبات القدر، ومعناه: أن الله تبارك وتعالى قدر الأشياء في القدم، وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى، وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى. وأنكرت القدرية هذا، فزعم أوائلهم - وقد انقرضوا - أنه سبحانه وتعالى لم يقدرها، و لم يتقدم علمه بها سبحانه وتعالى، وأنها مستأنفة العلم.
أي: إنما يعلمها سبحانه بعد وقوعها، وكذبوا على الله سبحانه وتعالى وجل علواً كبيراً عن أقوالهم الباطلة. وسميت هذه الفرقة قدرية لإنكارهم القدر، و لم يبق أحد من أهل القبلة من يقول بهذا القول الشنيع الباطل.
وصارت القدرية في الأزمان المتأخرة تعتقد إثبات القدر، ولكن يقولون: الخير من الله، والشر من غيره تعالى الله عن قولهم، وأن العبد خالق لفعله.
راجع: مقالات الإسلاميين: ص/٢٢٧-٢٢٨، والإبانة عن أصول الديانة: ص/٦٢-٦٥، وشرح النووي على صحيح مسلم: ١/١٥٤، والرسالة التدمرية: ص/٥٢، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٨/٦٣-٦٤، ٢٥٦-٢٦١، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/٦٥.

(٢) آخر الورقة (١٢٤/ب من ب).

(٣) القدر بالفتح ما يقدره الله تعالى، فإذا وافق الشيء الشيء قيل: جاء على قدر. =

والأحاديث الواردة في باب القضاء والقدر كثيرة جداً متواترة المعنى كـــشجاعة علي، وجود حاتم، وإن كانت أفرادها آحاداً، فلا حاجة إلى ذكرها(١).

= واصطلاحاً: تعلق الإرادات الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين، وسبب معين عبارة عن القدر.

وبعبارة أخرى: خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء.

والقضاء - لغة - الحكم.

واصطلاحاً: عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد.

ومن التعريفين السابقين للقضاء والقدر على ما اختاره الشارح، وغيره من المحققين يتبين الفرق بين القضاء، والقدر، هو أن القضاء: وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، ويكون في الأزل. والقدر: وجوها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها، ويكون فيما لا يزال.

راجع: مختار الصحاح: ص/٥٢٣، ٥٤٠، والمصباح المنير: ٤٩٢/٢، ٥٠٧، والفروق اللغوية: ص/١٥٧، والتعريفات: ص/١٧٤، ١٧٧، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٦/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٥١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٤، وشرح المقاصد: ٢٦٥/٤.

(١) سيأتي أن الشارح قد ذكر بعض الأحاديث الواردة في القضاء والقدر بعد قليل، ولكنه رأى أن لا حاجة إلى ذكر كل ما ورد في هذا الباب، وإليك هنا بعضاً منها:

فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه». =

وكــذا ذم القدريــة قــد ورد في الأحاديث الصحيحة[1] لكن قد اختلف في وجه التسمية، ومن يصدق عليه هذا الاسم.

= وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه في أربعين يوماً ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد...» الحديث.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فقئ في وجنتيه الرمان، فقال: «أبهذا أمرتم، أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر. عزمت عليكم أن لا تنازعوا فيه».

راجع: الأحاديث الواردة في القدر: صحيح البخاري: ١٥٢/٨-١٥٨، وصحيح مسلم: ٤٤/٨-٥٦، وتحفة الأحوذي: ٣٣٤/٦-٣٦٧، وسنن أبي داود: ٥٢٤/٢ وما بعدها، وسنن ابن ماجه: ٣٩/١ وما بعدها.

(١) وسيأتي ذكره لحديثين في ذم القدرية قريباً.

وعند الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة، والقدرية».

وقال: هذا حديث حسن غريب، ورواه ابن ماجه أيضاً، وعند أحمد، وأبي داود، والحاكم عن عمر رضي الله عنه مرفوعاً: «لا تجالسوا أهل القدر، ولا تفاتحوهم».

وعند الترمذي أيضاً عن ابن عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول: «في هذه الأمة، أو في أمتي خسف، أو مسخ، أو قذف في أهل القدر».

راجع: مسند أحمد: ٣٠/١، وسنن أبي داود: ٥٣٠/٢، وتحفة الأحوذي: ٣٦٢/٦، ٣٦٧-٣٦٨، والمستدرك للحاكم: ٨٥/١، وسنن ابن ماجه: ٣١/١، ٣٨.

قيل: وجه التسمية أن القدرية ينسبون الفعل إلى قدرة العبد وإيجاده[١]، وليس بسديد، لأن المنسوب إلى القدرة قدري بضم القاف، بل منسوب إلى القـــدر الـــذي هو العلم بالأشياء وإيقاعها على الوجه المخصوص في أوقاتها.

وأما من يصدق عليهم فهم القائلون: إن الشر ليس بقدر الإله تعالى، بل الأفعال الاختيارية للعباد بقدرتهم، وإيجادهم[٢].

---

(١) راجع: البرهان للسكسكي: ص/٢٦-٢٧، والتعريفات: ص/١٧٤، وتحفة الأحوذي: ٣٦٣/٦.

(٢) اختلف الناس في أفعال العباد الاختيارية إلى مذاهب:
مذهب أهل الحق أن أفعال العباد الاختيارية هي من أفعالهم بها صاروا مطيعين، وعصاة، وهي مخلوقة لله تعالى لا خالق لها سواه، فالفعل غير المفعول.
وزعمت الجبرية تبعاً للجهم بن صفوان السمرقندي أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى، وهي كلها اضطرارية كحركة المرتعش، والعروق النابضة، وحركات الأشجار.
وإضافتها إلى الخلق مجاز، فهم غلوا في إثبات القدر، حتى نفوا كسب العبد لها أصلاً.
وزعمت المعتزلة أن جميع الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات لا تعلق لها بخلق الله تعالى، بل هي بقدرة العباد وإيجادهم لها وقد استدل كل فريق بأدلة يؤيد ما ذهب إليه.
راجع هذه المسألة ورد أهل الحق على الجبرية، والمعتزلة وإبطال مذهبهما: خلق أفعال العباد للبخاري: ص/٢٥، ومقالات الإسلاميين: ص/٢٢٨، ومجموع الفتاوى: ٨٧/٨-٨٩، ٢٥٨، وشرح الطحاوية: ٢١٥/٢-٢٣٠، والإبانة عن أصول الديانة: ص/١٦٧ وما بعدها، والإنصاف للباقلاني: ص/١٤٣ وما بعدها، والمعالم للرازي: ص/٨٥، والعبودية لشيخ الإسلام: ص/٦٣، والمحصل: ص/٢٨٠، وتفسير الرازي: ٢٣٧/٧، وتفسير الألوسي: ٥٠/٨، والمواقف: ص/٣١١، ومسلم الثبوت: ٤٠/١، والإرشاد للجويني: ص/١٧٣، وشفاء العليل: ص/٢٦٧-٢٦٨.

قالت المعتزلة: بل أهل السنة هم القدرية، لأنهم يقولون: بأن الأشياء بقدر الله، لأن مثبت الشيء ينسب إليه كالمالكية، والحنفية، والشافعية لا إلى النافي[١].

الجواب: أنه قد ورد في الأحاديث: أن «القدرية مجوس هذه الأمة»[٢].

---

(١) وقد حكى هذا القول عنهم ابن قتيبة، وإمام الحرمين في الإرشاد ثم رد عليهم قائلاً: هذا تمويه من هؤلاء الجهلة ومباهتة، وتواقح، فإن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله سبحانه وتعالى، ويضيفون القدر والأفعال إلى الله سبحانه وتعالى، وهؤلاء الجهلة يضيفونه إلى أنفسهم، ومدعي الشيء لنفسه، ومضيفه إليها أولى بأن ينسب إليه ممن يعتقده لغيره، وينفيه عن نفسه.

راجع: الإرشاد لإمام الحرمين: ص/٢٢٤-٢٢٥، والنووي على مسلم: ١/١٥٤.

(٢) بهذا اللفظ رواه أبو داود، والحاكم عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم».

ورواه الإمام أحمد، وابن ماجه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم، وإن لقيتموهم فلا تسلموا عليهم» وقد تُكلم في صحته، قال ابن الجوزي: فيه مجاهيل لا يصح، وقال الخطابي: «إنما جعلهم مجوس هذه الأمة لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم: بالأصلين، وهما: النور، والظلمة، يزعمون أن الخير من فعل النور، والشر من فعل الظلمة، فصاروا ثانوية، وكذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله عز وجل، والشر إلى غيره، والله سبحانه وتعالى خالق الخير والشر، لا يكون شيء منهما إلا بمشيئته.

فالأمران مضافان إليه خلقاً، وإيجاداً، وإلى الفاعلين لهما من عباده فعلاً، واكتساباً».

والحديث مشهور رواه ثمانية من الصحابة، عمر وابنه، وحذيفة، وجابر وابن عباس، وأنس وأبو هريرة، وسهل بن سعد. =

ولا شك أن من يجعل للعبد قدرة على الإيجاد هو الذي يشبه المجوس القائلين بإلهين: خالق الخير، ويسمى يروزن، وخالق الشر، ويسمى: أهو من[١].

ولما في الحديث: من أن «القدرية خصماء الله»[٢].

ولا شك أن من فوض الأمور إليه تعالى ليس بخصم، بل الخصم من يثبت شريكاً في الخلق، والإيجاد.

= راجع: مسند أحمد ٢/٨٦، ١٢٥، وسنن أبي داود: ٢/٥٢٤، وسنن ابن ماجه: ١/٤٨، والمستدرك للحاكم: ١/٨٥، ومعالم السنن للخطابي: ٧/٥٦-٥٩، والموضوعات لابن الجوزي: ١/٢٧٥، وكشف الخفاء: ٢/١٣٧، وأسنى المطالب: ص/١٥٧.

(١) وهم يعبدون النار، لأنها أعظم شيء عندهم في الدنيا، ويسجدون للشمس إذا طلعت، وينكرون نبوة آدم، ونوح عليهما السلام، وقالوا: لم يرسل الله عز وجل إلا رسولاً واحداً لا ندري من هو؟ وكان بدء مذهبهم في زمان شريعة موسى عليه السلام، واختلف هل كان لهم كتاب، أو لا؟ وهم يستحلون نكاح الأمهات، والبنات، والأخوات، وسائر المحرمات، ويتطهرون بأبوال البقر تديناً.

راجع: البرهان للسكسكي: ص/٥٧، والتبصير في الدين: ص/١٥٠.

(٢) لم أعثر عليه بهذا اللفظ في الكتب الستة، ورواه الطبراني في الأوسط، وفيه محمد بن الفضل بن عطية، وهو متروك، ولفظ الحديث عن محمد بن كعب القرظي قال: ذكرت القدرية عند عبد الله بن عمر، فقال عبد الله بن عمر: «لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً، ومحمد نبينا ﷺ، وإذا كان يوم القيامة، وجمع الله الناس في صعيد واحد نادى مناد يسمع الأولين، والآخرين أين خصماء الله، فيقوم القدرية».

راجع: مجمع الزوائد: ٧/٢٠٥-٢٠٦.

والدليل - على القدر - قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩][1] وقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٦٦] أي: بقضائه، وقدره.

وفي الحديث: «كل شيء بقضاء الله حتى العجز، والكيس»[2]، واحتجاج موسى مع آدم[3]، وجواب آدم الحديث المشهور[4].

---

(١) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله ﷺ في القدر فنزلت: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ ۝٤٨ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٨-٤٩].

راجع: صحيح مسلم: ٨/٥٢، وسنن ابن ماجه: ١/٤٣، وتحفة الأحوذي: ٦/٣٧١.

(٢) رواه مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «كل شيء بقدر حتى العجز، والكيس، أو الكيس والعجز».

راجع: صحيح مسلم: ٨/٥١-٥٢.

(٣) روى البخاري، ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «احتج آدم، وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة؟ قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة، فحج آدم موسى، فحج آدم موسى ثلاثاً».

راجع: صحيح البخاري: ٨/١٥٧، وصحيح مسلم: ٨/٤٩-٥١.

(٤) احتجاج آدم على موسى في المصيبة لا في الذنب، وقد بسط القول في الكلام على هذا الحديث، وبين المراد منه شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاواه: ٨/٣٠٣، والعبودية له: ص/٦٢-٦٦، وكذا ابن القيم في شفاء العليل: ص/٢٧ وما بعدها.

وبالجملة من لوازم الإيمان الصحيح أن يعتقد أن الكائنات كلها ما كـــان وما هو كائن، جوهراً وعرضاً، فعلاً وقولاً، معصية وطاعة، خيراً وشراً، كان في أزل الأزل في علمه، لم يزد و لم ينقص عن ذلك شيء قَلَّ ولا جَلَّ[١].

قوله: ((علمه شامل)).

أقـــول: ويجـــب الإيمان بأن له علماً قديماً لا يشبه علم المخلوقين. والدليل - على كونه عالماً -: إتقان أفعاله، وإحكامها[٢].

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٦، وتشنيف المسامع: ق(١٥١/ب - ١٥٢/أ)، والغيث الهامع: ق(١٥٩/ب - ١٦٠/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٤.

(٢) مذهب أهل الحق، والإيمان، وجمهور العقلاء أن علم الله شامل لكل معلوم ممكننا كان، أو ممتنعاً، فهو يعلم الجزئيات، والكليات، كما أخبر بذلك في آيات كثيرة من كتابه العزيز منها قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقوله: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وعلى هذا أطبق المسلمون، وأنه تعالى يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، وأن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء جملة وتفصيلاً، وكيف لا؟ وهو خالقها ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤] وقد ضلت الفلاسفة بقولهم: الله تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا الجزئي، لأنه لو علمها على الوجه الجزئي لتغير علمه، فإن الجزئيات تتغير بتغير الأزمنة والأحوال، والعلم تابع للمعلوم، فيلزم تغير علمه، والعلم قائم بذاته، فيكون محلاً للحوادث، وهو محال.

والتزمت الكرامية أن الباري تعالى محل للحوادث، وظنوا أنه لا يتم إثبات العلم مطلقاً إلا بذلك، ففروا من ضلالة إلى ضلالة، وهي شبه باطلة قد ردها أهل الحق، وأبطلوها، وسيأتي رد الشارح عليها. =

قـال: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧] إلى آخر الآية[١]، وقال: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ﴾ [الصافات: ٦][٢]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعـراف: ١٨٥]، ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ﴾ [الملك: ٣-٤].

ومن أراد الاطلاع على دقائق صنعه فليطالع علم التشريح[٣]، ويحيط بكيفية تركيب الإنسان، وما أتى به الأولون، وما سيأتي به الآخرون من

راجع: مقالات الإسلاميين: ص/٤٨٤-٤٩٤ وما بعدها، وشرح أسماء الله الحسنى: ص/٢٣٠-٢٣٤، والمحصل: ص/٢٣٩-٢٤١، ٢٥٤، والمعالم: ص/٦١، والمواقف: ص/٢٨٥-٢٩٠، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٣/١٣١-١٣٢، ٨/٥١٣-٥١٤، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ١/١٠٣-١٢٠، والدرر اللوامع للكمال: ق(١٧٥/ب - ١٧٦/أ)، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٩.

(١) يعني الآيات وهي: ﴿وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٨-٢٠].

(٢) وفي سورة الملك آية (٥) ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ والناسخ أدرج الآيتين في آية واحدة، فصححتها من المصحف.

(٣) شَرَّح اللحم شرحاً قطعه قطعاً طوالاً رقاقاً، وشرح الجثة فصل بعضها عن بعض للفحص العلمي، وهو المراد بعلم التشريح.

راجع: مختار الصحاح: ص/٣٣٣، والمصباح المنير: ١/٣٠٨-٣٠٩، والمعجم الوسيط: ١/٤٧٧.

دقائق الصانع، وخفيات العلوم[1]، ذرة، بل دون ذرة من علمه الذي علمه خلقه، ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

وأيضاً قد تقدم أنه فاعل بالقدرة، والإرادة، ومَن شأنه هذا لا بد له من / ق(١٣٩/أ من أ) علم.

قيل: لو كان له علم لكان متعلقاً إما بنفسه، أو بغيره، وكلاهما محال.

أما الأول: فلأنه لو علم ذاته، لكان مغايراً لذاته، لأن العالم غير المعلوم.

قلنا: التغاير الاعتباري كاف، كما في علم الإنسان بنفسه.

وأما الثاني: فلأنه لو علم الأشياء لزم التعدد في الذات الأحدية بقدر المعلومات، وهو محال.

قلنا: التعدد في التعلق لا يوجب التعدد في الذات، كما في سائر الصفات، ويعلم منه جواب الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي، وإلا لزم التغير في الذات، لأن الجزئيات متغيرة.

واعلم كما أن قدرته غير متناهية، كذلك علمه غير متناه، لأنه محيط بما هو غير متناه كنعيم الجنان، والأعداد، والأشكال.

أما سمعاً، فلقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦]، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سبأ: ٣]،

---

(١) وصدق القائل جل في علاه: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١].

﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ ﴾ [غافر: ١٩] إلى غير ذلك من الآيات[١]، والأحاديث[٢].

وأما عقلاً: فلأن الموجب لعالميته ذاته. وللمعدومية إمكانها، ونسبة ذاته إلى الأشياء كلها على السواء.

قوله: «قدرته لكل مقدور».

أقول: قد تقدم أنه فاعل بالاختيار.

وكل من كان فاعل الأشياء بالاختيار لا بد له من قدرة[٣].

---

(١) كقوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [النمل: ٦٥]، ﴿وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [النمل: ٧٥]، ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ﴾ [الحشر: ٢٢]، ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴾ [الجن: ٢٦]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ ﴾ [لقمان: ٣٤] وغيرها كثير.

(٢) منها: حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها إلا الله: لا يعلم ما تغيض الأرحام إلا الله، ولا يعلم ما في غد إلا الله، ولا يعلم متى يأتي المطر أحد إلا الله، ولا تدري نفس بأي أرض تموت إلا الله، ولا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله». راجع: صحيح البخاري: ١٤٢/٩.

(٣) اتفق المسلمون، وسائر أهل الملل على أن الله على كل شيء قدير كما نطق بذلك القرآن الكريم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٤، وآل عمران: ١٨٩]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [التحريم: ٨].

=

والقادر هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك، أي: يصح كل منهما بحسب الدواعي المختلفة[1]، وقد تقدم أن قدرته غير متناهية، أي: كل ما دخل تحت مشيئته، فهو قادر عليه.

= ولكنهم اختلفوا هل هو عام، أو خاص؟ إلى مذاهب:

فذهبت طائفة إلى أنه عام يدخل فيه الممتنع لذاته مثل الجمع بين الضدين ككون الشيء موجوداً، معدوماً، وكذا كون الشيء أسود كله، وأبيض، وكون الجسم الواحد بعينه في الوقت الواحد في مكانين، وكذا الممتنع لغيره مثل ما علم الله أنه لا يكون، وأخبر أنه لا يكون، ذلك، وكذا يدخل فيه المقدور، واختار فريق هذا العموم منهم ابن حزم. وذهب فريق آخر إلى أنه عام مخصوص يخص به الممتنع لذاته، فإنه وإن كان شيئاً، فإنه لا يدخل في المقدور، كما ذكر ذلك ابن عطية، وغيره.

وذهب عامة النظار والمحققين إلى أن الممتنع لذاته ليس شيئاً البتة وإن تنازعوا في المعدوم الممكن مثل إيمان الكافر هل هو شيء أو لا؟

والصواب عند الجمهور أن المعدوم ليس بشيء في الخارج، أما الممتنع لذاته لا يمكن تحققه في الخارج، ولا يتصوره الذهن ثابتاً في الخارج. واختار المذهب الأخير شيخ الإسلام ابن تيمية، وخطأ القولين السابقين ودلل على صحة ما ذهب إليه، ورجحه الشارح كما سيأتي.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٧/٨ وما بعدها، ومنهاج السنة: ١/١١٨-١٢٢/، ومعالم أصول الدين: ص/٥٨، والمحصل: ص/٢٣٣-٢٣٨، والمواقف: ص/٢٨١-٢٨٥، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ١/٢٠٧-٢٠٩.

(١) وهناك أقوال أخرى في القدرة، وهي أقوال باطلة، مردودة كزعم الفلاسفة أنه تعالى لا يقدر على أكثر من واحد، وزعم النظام بأنه تعالى لا يقدر على خلق الجهل، والقبيح، وزعم البلخي أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وزعمت عامة المعتزلة أنه =

ومـــا قيل: ما من شأنه أن يقدر عليه ليخرج الممتنع[1] ليس بشيء، لأن الممتـــنع لا يطلق عليه الشيء لا عند أهل الحق، ولا عند المعتزلة فلا يحتاج إلى الاحتراز عنه.

قوله: «ما علم أنه يكون أراده».

أقـــول: ما تقرر في غامض علمه الأزلي[2] وجوده في وقته المعين له في ذلك العلم، فهو مراده، وما لا فلا.

= تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، وهذه المذاهب منبوذة بالنصوص القطعية الناطقة بشمول القدرة، وعمومها لأفعال العباد، وغيرها، وكذا يدخل في ذلك أفعال نفسه كما نطقت بذلك الآيات كقوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١]، ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠]، ﴿بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٤]، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] وغيرها كثير.

راجع: مجموع الفتاوى: ٨/١٠ وما بعدها، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٦، وتشنيف المسامع: ق(١٥٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٠/أ - ب) وهمع الهوامع: ص/٤٤٥، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/٧٨-٨٣، والمحصل: ص/٢٥٧.

(١) جاء في هامش (أ، ب): «الزركشي والمحلي» يعني المراد بقول الشارح: «وقيل ما من شأنه أن يقدر عليه».

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٥٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٦.

(٢) مذهب أهل الحق أن الإرادة على نوعين:

إرادة كونية: ترادفها المشيئة، وهما تتعلقان بكل ما يشاء الله فعله وإحداثه، فهو سبحانه إذا أراد شيئاً وشاءه، كان عقب إرادته له كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] وفي الأثر: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن». =

= وإرادة شرعية: تتعلق بما يأمر الله به عباده مما يحبه ويرضاه، وهي المذكورة في مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ولا تلازم بين الإرادتين، بل قد تتعلق كل منهما بما لا تتعلق به الأخرى فبينهما عموم، وخصوص من وجه، فالإرادة الكونية أعم من جهة تعلقها بما لا يحبه الله ويرضاه من الكفر والمعاصي، وأخص من جهة أنها لا تتعلق بمثل إيمان الكافر، وطاعة الفاسق والإرادة الشرعية أعم من جهة تعلقها بكل مأمور به واقعاً كان، أو غير واقع، وأخص من جهة أن الواقع بالإرادة الكونية قد يكون غير مأمور به، وخلاصة القول: إن الإرادتين قد تجتمعان معاً في مثل إيمان المؤمن، وطاعة المطيع، وتنفرد الكونية في مثل كفر الكافر ومعصية العاصي، وتنفرد الشرعية في مثل إيمان الكافر، وطاعة العاصي.

ومذهب الأشاعرة يثبتون إرادة واحدة قديمة تعلقت في الأزل بكل المرادات، فيلزمهم تخلف المراد عن الإرادة.

وأما المعتزلة، فعلى مذهبهم في نفي الصفات لا يَثبتون في صفة الإرادة ويقولون: إنه يريد بإرادة حادثة لا في محل، فيلزمهم قيام الصفة بنفسها، وهو من أبطل الباطل.

والإرادة تابعة للعلم عند أهل الحق، فهم يقولون: هو تعالى مريد لكل ما أراد وقوعه من خير، وشر، وطاعة، ومعصية.

وعند المعتزلة الإرادة تابعة للأمر فهم يقولون: يريد ما أمر به من الخير، والطاعة سواء وقع ذلك أم لا، ولا يريد ما نهى عنه من الشر، والمعصية سواء وقع ذلك أم لا، فمثلاً إيمان أبي جهل مأمور به، وغير مراد لامتناع وقوعه، وكفره منهي عنه، ومراده لوقوعه عند أهل الحق. وعند المعتزلة العكس، أي: مأمور بالإيمان، ومراد منه، وكفره منهي عنه وغير مراد.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٨/١٣١، ١٥٩-١٦٠، وشرح العقيدة الواسطية: ص/٤٢-٤٣، والمحصل للرازي: ص/٢٤٣، ٢٦٤، ومعالم أصول الدين: ص/٥٩، والمواقف: ص/٢٩١، ٣٢٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٦، وتشنيف المسامع: ق(١٥٣/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٥، وشرح الطحاوية: ١/٦٥.

وإن أمـــر به، ونهى عنه ابتلاء كإيمان أبي جهل[١]، فإنه لم يكن في علمه، ولا أراده، خلافاً للمعتزلة، فإن كل مأمور به مراد، وإن لم يقع.

والحاصل: أن ما علم كونه، فلا محالة كائن، وما يكون كائناً، فهو مـــراد، وعكسه أيضاً كقولنا: كل ما كان مراداً فهو كائن، وكل كائن معلـــوم لـــه تعالى، ولكن لا يرضى ببعض المرادات كالكفر، والمعاصي، فالرضا أخص من الإرادة.

قوله: ((بقاؤه)).

أقول: من صفاته تعالى البقاء، وقد أثبته الشيخ الأشعري، وأتباعه، صفة زائدة حقيقية كالعلم، والقدرة.

والجمهور على أنها ليست صفة حقيقية، بل البقاء استمرار الوجود بالنظـــر إلى المستقبل، كما أن القِدم استمراره نظراً إلى الماضي[٢]، وكلام المصنف /ق(١٢٥/أ من ب) فيه تسامح.

---

(١) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي أحد سادات قريش، ودهاتها، وأبطالها في الجاهلية سودته قريش قبل أن يطر شاربه، وأدخلته دار الندوة مع الكهول ولقبته أبا الحكم، ولقبه المسلمون أبا جهل كان أشد الناس عداوة للنبي ﷺ وأصحابه، واستمر على عناده يثير الناس عليهم، والعمل على إيذائهم لا يفتر عن الكيد لهم، حتى كانت وقعة بدر الكبرى فأهلكه الله فيها سنة (٢هـ).
راجع: الكامل لابن الأثير: ٧٣/٢، ١٢٦-١٢٧، وعيون الأخبار: ٢٣٠/١، والسيرة الحلبية: ٣٣/٢، ودائرة المعارف الإسلامية: ٣٢٢/١، وإمتاع الأسماع: ١٨/١، والأعلام للزركلي: ٢٦١/٥-٢٦٢.

(٢) قلت: لا داعي إلى الاختلاف، فقد ورد تفسيره عن المعصوم ﷺ في الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه كان يقول - إذا أوى إلى =

وكان الأولى أن يقول: وجوده غير مستفتح ليكون إشارة إلى القِدم، ولا متناه، ليكون إشارة إلى البقاء.

قوله: «لم يزل بأسمائه».

أقول: اتفق العقلاء من المليين، وغيرهم على أنه تعالى ليس له كمال ينتظـــر، بل كل ما هو كمال حاصل له أزلاً، وأبداً، واختلف في بعض صفاته لفظاً لا معنى[1].

= فراشه -: «اللهم رب السماوات السبع، ورب الأرض رب كل شيء فالق الحب والنوى منـــزل التوراة والإنجيل، والقرآن أعوذ بك من شر كل ذي شر أنت آخذ بناصيته أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عني الدين، وأغنني من الفقر». راجع: صحيح مسلم: ٧٨/٨-٧٩.

وانظر: شرح العقيدة الواسطية: ص/٣٥-٣٦، وشرح الطحاوية: ٦٢/١-٦٥، وتشنيف المسامع: ق(١٥٣/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٠٦/٢، والغيث الهامع: ق(١٦٠/ب).

(١) لشيخ الإسلام كلام حسن في تقسيم الناس الذين يثبتون صفاته تعالى ولِمَا له من الفائدة أذكره بنصه قال رحمه الله تعالى: «ولا ريب أن المثبتين لهذه الصفات أربعة أصناف:

صنف يثبتوها، وينفون التجسيم، والتركيب، والتبعيض مطلقاً كما هي طريقة الكلابية، والأشعرية، وطائفة من الكرامية كابن الهيصم، وغيره وهو قول طوائف من الحنبلية، والمالكية، والشافعية، والحنيفة كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل، ورزق الله التميمي، والشريف أبي علي بن أبي موسى، والقاضي أبي يعلى، والشريف أبي جعفر، وأبي الوفاء بن عقيل وأبي الحسن ابن الزاغوني، ومن لا يحصى كثرة يصرحون بإثبات هذه الصفات، وبنفي التجسيم، والتركيب والتبعيض، والتجزي، والانقسام، ونحو =

وتحرير ذلك أن صفاته تنقسم أربعة أقسام:

الأول: الصفات السلبية، ولم يخالف فيها أحد مثل كونه ليس بجسم، ولا عرض، ولا جوهر، وغيرها[1].

الثاني: الصفات الإضافية ككونه رازقاً لعمرو، وغير رازق لبكر.

الثالث: الصفات الفعلية[2] / ق(١٣٩/ب من أ) كالخلق، والإماتة، والترزيق وغيرها، فهي عند الأشاعرة حادثة، وعند الحنفية راجعة إلى صفة التكوين قديمة.

= ذلك، وأول من عرف أنه قال هذا القول هو محمد بن عبد الله بن سعيد بن كلاب ثم تبعه على ذلك خلائق لا يحصيهم إلا الله.

وصنف يثبتون هذه الصفات ولا يتعرضون للتركيب، والتجسيم، والتبعيض، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة لا بنفي ولا بإثبات لكن ينـزهون الله عما نزه عنه نفسه ويقولون: إنه «أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد».. وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة، وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء وأئمة الحديث، وأئمة الصوفية، ...

وصنف ثالث يثبتون هذه الصفات، ويثبتون ما ينفيه النفاة لها، ويقولون: هو جسم لا كالأجسام، ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم، وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين، والمتأخرين.

وصنف رابع يصفونه، مع كونه جسماً بما يوصف به غيره من الأجسام، فهذا قول المشبهة الممثلة، وهم الذين ثبت عن الأمة تبديعهم وتضليلهم» بيان تلبيس الجهمية: ٤٦/١-٤٧.

(١) لفظ الجسم، والجوهر، والعرض، والجزء لم يتكلم به أحد من الأئمة والسلف في حق الله تعالى لا نفياً، ولا إثباتاً، كما قاله شيخ الإسلام.

راجع: بيان تلبيس الجهمية: ٤٧/١.

(٢) آخر الورقة (١٣٩/ب من أ).

الــرابع: الصفات الزائدة على الذات القديمة، وهي التي وقع فيها الخلاف أثبتها أهل السنة، ونفاها الفلاسفة.

والمعتزلة لهم اضطراب فيها[1] قالوا: بزيادة بعضها كالإرادة لكن لا يجوز قيامها به تعالى.

لنا - على ثبوتها على الإجمال -: أنها صفات كمال، وكل ما كان صفات كمال يجب القول بثبوته.

وقــد وردت الآيــات، والأحاديث بثبوتها مفصلة بحيث لا يمكن إنكارهــا، ولا تأويلــها ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥]، ﴿سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾[2].

---

(١) القدماء من المعتزلة ينكرون هذه الصفات كالفلاسفة وقالوا: يلزم من إثباتها التركيب في الذات. فلا يقال: عالم ولا قادر، وإنما يقال له: ليس بعاجز، ولا جاهل. تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

أما المتأخرون من المعتزلة كأبي هاشم، وغيره فقد نفوا حقائق هذه الصفات ويثبتون أحكامها، فيقال: عالم بذاته لا بعلم، وهكذا في باقي الصفات، وسيأتي ذكر الشارح لشبهتهم والرد عليها بعد قليل.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٥٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦١/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٦، ومجموع الفتاوى: ٣٥٩/٦.

(٢) الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥].

قالـــوا: لو كانت له صفات موجودة قديمة يلزم تعدد القدماء، وقد كفَّرتم النصارى بالقول بآلهة ثلاثة، فكيف بالثمانية أو أكثر؟.

الجواب: إنما كُفِّرت [النصارى][1] لقولهم: بذوات متعددة تتصف بالألوهـــية، ونحن نقول: الذات واحدة، والصفات كثيرة، ولا يلزم منه قدح في أصول الإسلام.

ومعـــنى قـــول المشايخ: لا هي عين، ولا هي غير، أنها ليست عين الـــذات لتغاير المفهومات، ولا غيره لعدم الانفكاك إذ الغيران هما الأمران اللذان يوجد كل منهما بدون الآخر[2].

فإن قلت: من قال: إنه تعالى موجد العالم كيف يمكنه سلبه العلم، والحياة منه؟

قلـــت: لم يسلبه عنه معنى، بل يقول: ذاته بالنسبة إلى العلوم علم، وإلى القدرة قدرة، وقس على ذلك.

وقسم المصنف صفاته بحسب الدليل، فقال: منها ما دل الفعل عليه، كالعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، لأن وجود الفعل الحادث بدون هذه الصفات مستحيل.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت في هامشها.

(٢) يعني أن كلام الله، وعلمه، وقدرته، وإرادته، وغير ذلك من الصفات لا يطلق عليها عند السلف، والأئمة القول بأنه الله، ولا يطلق عليها بأنه غير الله لأن لفظ الغير قد يراد به ما يباين غيره، وصفات الله لا تباينه، ويراد به ما لم يكن إياه، وصفة الله ليست إياه.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٣٥٢/٢.

ومنها: ما دل عليه التنــزيه مثل: السمع، والبصر والكلام، والبقاء[1] بناء على أن البقاء صفة حقيقية على ما نقلناه عن الشيخ.

فالحياة: صفة تقتضي صحة العلم، والإرادة.

والعلــم: صــفة توجب تمييزاً لا [يحتمل][2] النقيض، أو انكشاف المدرك.

وعلمــه تعالى: عبارة عن حضور الأشياء عنده، بلا انتزاع صورة، ولا انفعال، ولا اتصاف بكيفية.

والقدرة: صفة تؤثر في الشيء إيجاداً، وإعداماً عند انضمام الإرادة [إليها.

والإرادة][3]: صفة ترجح أحد المقدورين بالوقوع.

والكلام: صفة تنافي السكوت، والخرس[4].

---

(١) مذهب الأشاعرة إثبات ثماني صفات، وهي التي ذكرها هنا ويؤولون غيرها، وسيأتي الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٤٠٦/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٥٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦١/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٤٦، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٦٣-٧٤، وشرح المقاصد: ١٣٨/٤، والمحصل: ص/٢٤٨، والمواقف: ص/٢٩٢.

(٢) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) مذهب أهل الحق: الإيمان بكل ما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تمثيل، ولا تكييف كما قال جل شأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وقد تقدم الكلام على أكثر هذه الصفات التي ذكرها هنا، وسيأتي الكلام على باقيها مفصلاً بعد قليل.

والسمع - عند الشيخ الأشعري -: هو العلم بالمسموعات، والبصر العلم بالمبصرات[1].

وعند سائر المتكلمين غير العلم، والانكشاف بهما أكمل من الانكشاف به.

وفيه نظر إذ ذلك إنما يتصور في غيره تعالى، وأما بالنسبة إليه، فلا يتفاوت انكشاف الأشياء.

فإن قلت: قد قررت أن عندكم صفات الأفعال حادثة، فكيف يصح قول المصنف: لم يزل بأسمائه. إذ مرجع الأسماء كالخالق والباري إلى صفات الفعل، وهي حادثة[2]؟

---

(١) هذا التفسير لا يسلم، فقد روى أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قرأ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] «فوضع إبهامه على أذنه، والتي تليها على عينه». فالمذهب الحق أنه سبحانه كما أخبر عن نفسه يسمع بسمع، ويرى بعين كما قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ فيكون معنى السميع المدرك لجميع الأصوات مهما خفت، فهو يسمع السر، والنجوى بسمع هو صفة لا يماثل أسماع خلقه، بل يليق بجلاله، وعظمته. ومعنى البصير المدرك لجميع المرئيات من الأشخاص، والألوان مهما لطفت أو بعدت، فلا تؤثر على رؤيته الحواجز، والأستار، وهو دال على ثبوت البصر له سبحانه على الوجه الذي يليق به.

راجع: سنن أبي داود: ٢/٥٣٤، ومجموع الفتاوى: ٦/٢٢٧-٢٢٨، والإبانة عن أصول الديانة: ص/١٢٩، وشرح العقيدة الواسطية: ص/٤١-٤٢، وشرح العقيدة الأصفهانية: ص/٧٣، وما بعدها، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٤٤.

(٢) تقدم بأن التحقيق فيها أنها قديمة.

قلت: في أسمائه اعتباران اعتبار التعلق، والحدوث، كالخلق بمعنى الإيجاد، والغفار بمعنى المتجاوز عن ذنوب عباده بعد وقوعها، فهي بهذا الاعتبار راجعة إلى صفات الأفعال.

واعتبار الثبوت بمعنى أن له الخلق، والمغفرة، أي: شأنه ذلك فهي راجعة / ق(١٤٠/أ من أ) إلى صفة الإرادة.

فإن قلت: فيكون وصفه بتلك الصفات مجازاً.

قلت: إذا أريد بها الحدوث، فلا شك أنها حقيقة، وإذا أريد بها الصفات الذاتية على التأويل، كما ذكرنا، فهي حقائق، لأن صفاته الحقيقية ليست زمانية كما أن ذاته كذلك.

وبهذا يزول إشكال آخر يورد على كلامه تعالى، بأنكم تقولون: كلامه أزلي، ولا شيء قبل الأزل، فكيف تصح صيغة الماضي في الأزل؟ مثل: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] ونظائره.

فإذا قلنا: إن صفاته غير زمانية سقط ذلك، إذ بالنظر إلى صفاته لا ماضي، ولا مستقبل، وإنما عبر تارة بالماضي والأخرى بالمستقبل تفهماً للمقاصد، وتفنناً في الكلام.

[قوله: «وما صح في الكتاب».

أقول: يريد أنه قد ورد في الآيات، والأحاديث صفات أخرى منها: ما هو ظاهر، ومنها ما][1] فيه إشكال، فما كان معناه ظاهراً نعتقد منه ذلك المعنى الظاهر[2] إن كان لائقاً به مشعراً بالتعظيم.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) وذلك كالصفات السبع التي قال بظاهرها الأشاعرة، و لم يؤولوها. وهي: الحياة، والعلم، =

وما ليس بظاهر، ففيه مذهبان، مذهب السلف التفويض[١] إليه تعالى،

= والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، وقد سبق ذكرها في الشرح ويسموها صفات المعاني ويدعون ثبوتها بالعقل. أما ما عداها فهم ينفوها بتأويلها عن ظاهرها.

ومذهب السلف أن جميع صفات الله تعالى التي جاءت بها النصوص تجري على ظاهرها، مع نفي الكيفية، والتشبيه عنها. أما المعتزلة، فإنهم ينفون الصفات، ويثبتون أحكامها، وهي ترجع عند أكثرهم إلى أنه عليم، قدير.

راجع: مجموع الفتاوى: ٦/٣٥٨-٣٥٩، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٧٦ وما بعدها. والعقيدة الأصفهانية مع شرحها لشيخ الإسلام: ص/٣، وتشنيف المسامع: ق(١٥٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦١/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٧، وحاشية العطار على المحلي: ٢/٤٦١، وهمع الهوامع: ص/٤٤٦.

(١) السلف لم يكونوا يفوضون في علم المعنى، ولا كانوا يقرؤون كلاماً لا يفهمون معناه، بل كانوا يفهمون معاني النصوص من الكتاب والسنة، ويثبتونها لله عز وجل، ثم يفوضون فيما وراء ذلك من كنه الصفات، أو كيفيتها كما قال إمام دار الهجرة قدس الله روحه حين سئل عن كيفية استوائه تعالى على العرش: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول» فلفظ الصفات الواردة عن الله ورسوله ﷺ يجب القول بموجبها سواء فهمنا معناه، أو لم نفهمه، لأن الاعتماد في باب الأسماء والصفات على مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، وقدر مميز، ولا يلزم من اتفاق أسماء الله، أو صفاته، مع أسماء بعض خلقه أو صفاتهم في اسم عام، أو صفة عامة تَمَاثل المسميات، بل الإضافة ونحوها تميز ما يختص به الخالق، وما يختص به المخلوق.

راجع: الرسالة التدمرية: ص/٨، ومجموع الفتاوى: ٣/١٠، ٦٩، ٧٤، وشرح العقيدة الواسطية: ص/١٩، والإبانة: ص/١٢٩.

وأنه مستأثر بعلمه ليس لأحد سبيل إلى ذلك، ومذهب الخلف التأويل بما يرجع إلى معنى يليق به تعالى[١].

قيل: مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أحكم[٢] / ق(١٢٥/ب من ب)، أما الأول: فلأن الإيمان به كاف على إجماله، وأما الثاني: فلأنه يحتاج إلى دقة نظر، وتأمل وافر، وأيضاً نظراً إلى الثواب، فإن الأجر على قدر المشقة، فمن أتعب قريحته في استخراج معنى صحيح ليس كمن آمن به مجملاً من غير تأمل، وتعب[٣].

---

(١) قلت: اللائق بالحق جل جلاله هو إثبات صفاته التي أخبر بها سبحانه وإجراؤها على ظاهرها، مع نفي الكيفية عنها لأن الكلام في الصفات فرع من الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات الصفات، وعلى هذا مضى سلف الأمة رحمهم الله جميعاً.

راجع: نقض المنطق: ص/٦، ومجموع الفتاوى: ٦/٣٥٥.

(٢) آخر الورقة (١٢٥/ب من ب).

(٣) قلت: القول بأن مذهب الخلف أحكم، أو أعلم، ومذهب السلف أسلم. لا يجوز أن يكون الخلف أعلم من السلف جملة، بل جعل شيخ الإسلام هذا من قول المبتدعة، ظناً منهم أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن، والحديث من غير فقه لذلك، فهم عندهم بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]، وطريقة الخلف عندهم استخراج معاني النصوص المعروفة عن حقائقها بأنواع المجازات، وغرائب اللغات، كما هي طريقة المتفلسفة، ثم قال: «وقد كذبوا على طريقة السلف، وضلوا في تصويب الخلف، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل، والضلال بتصويب طريقة الخلف» مجموع الفتاوى: ٥/٨-١٢. وراجع: نقض المنطق: ص/٧.

وأمثلتها كثيرة في الآيات: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، ﴿خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾[١]، ﴿بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[٢].

وفي الأحاديث: «إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن»[٣].

«الصدقة تقع في كف الرحمن قبل وقوعها في يد السائل»[٤].

---

(١) ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥].

(٢) ﴿قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٨].

(٣) روى مسلم، وأحمد، وابن ماجه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قوله: إنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء»، ثم قال رسول الله ﷺ: اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك».

راجع: صحيح مسلم: ٥١/٨، ومسند أحمد: ١٦٨/٢، ١١٢/٣، ٢٥٧، وسنن ابن ماجه: ٤٣١/٢، رواه عن أنس، ورواه أحمد عن عبد الله بن عمرو وعن أنس أيضاً.

(٤) لم أعثر على الحديث بهذا اللفظ فيما اطلعت عليه من كتب السنة ولعله قاله في معنى الحديث الذي رواه مسلم، وأحمد، والنسائي والترمذي، وابن ماجه، وابن خزيمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة، فتربو ف كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربى أحدكم فلوه، أو فصيله».

راجع: صحيح مسلم: ٨٥/٣، ومسند أحمد: ٢٦٨/٢، ٤١٨، ٤٣١، ٥٣٨، وتحفة الأحوذي: ٣٢٧/٣، وسنن النسائي: ٥٧/٥-٥٨، وسنن ابن ماجه: ٥٦٥/١، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٥٩-٦٣.

«يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين»[1] إلى غير ذلك[2].

---

(١) رواه مسلم، وأحمد، والنسائي من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم، وأهليهم وما ولوا».
راجع: صحيح مسلم: ٧/٦، ومسند أحمد: ١٥٩/٢، ١٦٠، ٢٠٣، وسنن النسائي: ٢٢١/٨، وشرح النووي على مسلم: ٢١١/١٢-٢١٢.

(٢) وعند مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «يطوي الله عز وجل السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله، ثم يقول: أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون؟».
وروى البخاري، ومسلم، وأحمد، وابن خزيمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يقبض الله الأرض ويطوي السماوات بيمينه، ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض؟».
وعند البخاري، ومسلم، والترمذي، وابن خزيمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: جاء حبر إلى النبي ﷺ، فقال: يا محمد، أو يا أبا القاسم إن الله تعالى يمسك السماوات يوم القيامة على أصبع، والأرض على أصبع، ثم يهزهن، فيقول: أنا الملك، أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه تعجباً مما قاله الحبر تصديقاً له ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧] وغيرها كثير من الأحاديث الواردة في ذلك.
راجع: صحيح البخاري: ١٥٧/٦-١٥٨، وصحيح مسلم: ١٢٥/٨-١٢٧، وشرحه للنووي: ١٢٩/١٧-١٣١، والمسند: ٧٢/٢، ١١٧/٦، وتحفة الأحوذي: ١١٣/٩، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٧٠-٨٩.

فعند الخلف اليد: القدرة[١] والعين: الحفظ، والكلأ[٢]، مجاز مرسل

---

(١) يعني بالخلف الأشعرية، فهم يؤولون الصفات غير السبع التي سبق ذكرها.

قلت: قد سبق ذكر بعض النصوص من كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ على إثبات اليدين لله تعالى، وإثبات الأصابع لهما، وإثبات القبض بهما، وأنه تعالى يتقبل الصدقة من الكسب الطيب بيمينه، فيربيها لصاحبها، وأن المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، وورد في الحديث الصحيح أنه يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، وبالنهار ليتوب مسيء الليل، وغير ذلك مما هو ثابت عن الله تعالى ورسوله ﷺ.

وذلك كله يمنع تأويل اليدين بالنعمة، أو القدرة، أو القوة، أو الخزائن، أو غير ذلك، ويعتبر التأويل في حكم التحريف، وقد آمن سلف الأمة بهذه النصوص على ظاهرها، وقبلوها ولم يتعرضوا لها بتأويل، ولا تحريف، ولا تمثيل، ولا تشبيه، ولا تكييف.

راجع: الإبانة عن أصول الديانة: ص/١٢٩ وما بعدها، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٧٠، ٨٩، ومجموع الفتاوى: ٣/٤٥-٤٦، ١٣٣، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/٥٦، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ١/٢٩٧ وما بعدها.

(٢) هذا كما سبق على مذهب الأشاعرة. أما على مذهب السلف، فقد أثبت سبحانه وتعالى العين لنفسه في آيات منها ما سبق ذكره وكذا قوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وقوله سبحانه: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] فدل ذلك على أن له جل وعلا عيناً يرى بها جميع المرئيات، وهي صفة حقيقية لله عز وجل على ما يليق به، فلا يقتضي إثباتها كونها جارحة مركبة من شحم، وعصب وغيرها، كما يقوله المجسمة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وأما تفسير البعض لها بالرؤية، أو بالحفظ والرعاية، فهو نفي وتعطيل لها. =

من إطلاق الملزوم وإرادة اللازم[١].

وكـــذا الأصبعان[٢]: الجلال، والجمال يسعد ويشقي، ومن له قدم راسخ في علم البلاغة، له يد طولى في تنـــزيل كل منهما على ما يليق به.

= وأما شبهتهم التي أوردوها على اليد، والعين بأنهما أفردتا في بعض النصوص، وجمعتا في البعض الآخر، فلا حجة لهم في ذلك على نفيهما، فإن لغة العرب تتسع لذلك، إذ قد ورد التعبير عن الاثنين بلفظ الجمع كما في قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] والمراد قلباً كما أن الواحد قد يقوم مقام الاثنين لغة كقولك: رأيت بعيني، وسمعت بأذني، والمراد عيناي، وأذناي، كما أنها في حالة الجمع بالنسبة للخالق تفيد التعظيم في حقه تعالى.

راجع: الإبانة لأبي الحسن الأشعري: ص/١٢٩، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/٤٢، ومجموع الفتاوى: ٣/١٣٣، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/٥٧-٥٨.

(١) ولهذا - أعني القول بالمجاز في كتاب الله وسنة رسوله - منع كثير من المحققين القول به كالإسفراييني، وأبي علي الفارسي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم مطلقاً. ومنعه ابن خويز منداد المالكي، وداود الأصفهاني وابنه أبو بكر ومنذر بن سعيد البوطي، وحكي عن أحمد في رواية المنع في القرآن، لأن عن طريق المجاز توصل المعطلون إلى نفي صفات الله تعالى.

قال ابن القيم رحمه الله: «هذا الطاغوت - يعني المجاز - لهج به المتأخرون، والتجأ إليه المعطلون، وجعلوه جنة يتترسون بها من سهام الراشقين، ويصدون به عن حقائق الوحي المبين» ثم أبطله من خمسين وجهاً، وقد سبق بيان ذلك، والخلاف فيه في بابه.

راجع: مجموع الفتاوى: ٢٠/٤٠٠، وما بعدها، ومختصر الصواعق المرسلة: ٢/٢ وما بعدها، ومنع جواز المجاز للعلامة الشنقيطي رحمه الله: ٦/٩ من أضواء البيان.

(٢) يعني الواردتين في حديث عبد الله بن مسعود وقد سبق قبل قليل مع بيان مذهب السلف في ذلك.

قوله: «القرآن كلامه غير مخلوق».

أقول: كون الباري تعالى متكلماً لم يخالف فيه أحد من أرباب الملل، والمذاهب[١].

وقد تواتر كونه تعالى آمراً ناهياً إنما الخلاف في معنى كلامه، وفي قدمه، وحدوثه.

فعند أهل الحق[٢] أنه قديم ليس من جنس الحروف، والأصوات، بل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى منافية للآفة، والسكوت، هو بها آمر ناهٍ، كما أنه عالم بالعلم، قادر بالقدرة، يدل عليها تارة بالعبارة، وتارة بالكتابة، فإذا عبر عنها بالعربية كان قرآناً، وبالعبرية، فتوراة، وبالسريانية، فإنجيل إلى غير ذلك، كما إذا ذكر الله تعالى بلغات مختلفة، فالمسمى واحد، وإن كانت اللغات مختلفة.

---

(١) راجع: معالم أصول الدين: ص/٦٥، والمحصل للرازي: ص/٢٥٠، والمواقف في علم الكلام: ص/٢٩٣، وشرح المقاصد: ١٤٣/٤، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٧١ وما بعدها، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/٢٧، وشرح العقيدة الأصفهانية: ص/٦ وما بعدها.

(٢) يعني بهم الكلابية، والأشعرية، ومذهبهم أن الكلام صفة لازمة لذاته أزلاً، وأبداً لا تتعلق بمشيئته، وقدرته، ونفى عنه الحرف والصوت، وسيأتي ذكر مذهب سلف الأمة، وأئمتها بعد قليل.

راجع أصحاب هذا المذهب: المعالم: ص٦٥-٦٦، والمحصل للرازي: ص/٢٥٠، وشرح المقاصد للتفتازاني: ١٤٣/٤، والمواقف للإيجي: ص/٢٩٣، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٧١.

وخالـــف في ذلك جميع الفرق زعماً منهم أنهم لا معنى للكلام إلا المنـــتظم مـــن الحـــروف، فالحنابلة، والحشوية[١] على أن القرآن هو الحـــروف المنتظمة المترتبة، ومع كون كل كلمة منه مسبوقة بأخرى[٢] / ق(١٤٠/ ب من أ) كان ثابتاً في الأزل قائماً بـــه تعالى[٣]، وأن المسموع

(١) تقدم معنى الحشو، ومن الذين يصح إطلاق هذا اللفظ عليهم في ١/٤٢٢.

(٢) آخر الورقة (١٤٠/ب من أ).

(٣) قد تقدم في أول الكتاب الإشارة إلى ذكر المذهب الحق عند ذكره الكلام النفسي، عند الكلام على الحكم وتعريفه: ١/٢١٦، وخلاصة مذهب أهل السنة، والجماعة في هذه المسألة المهمة والتي امتحن وعذب فيها بعض السلف رحمهم الله تعالى، هو أن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء، وأن الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته، وقدرته، فهو لم يزل ولا يزال متكلماً إذا شاء، وما تكلم الله به، فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه، كما تقول المعتزلة، ولا لازماً لذاته لزوم الحياة لها كما تقول الأشاعرة بل تابع لمشيئته وقدرته، والله سبحانه وتعالى نادى موسى بصوت، ونادى آدم وحواء بصوت، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولكن الحروف والأصوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة، ولا تشبه أصوات المخلوقين، وحروفهم، كما أن علم الله القائم بذاته ليس مثل علم عباده، فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته.

فالقرآن كلام الله منـــزل غير مخلوق منه بدأ، وإليه يعود، والله تكلم به على الحقيقة، فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره، وإذا قرأ الناس القرآن، أو كتبوه في المصاحف لم يخرج ذلك عن أن يكون كلام الله، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من بلغه مؤدياً، والله تكلم بحروفه ومعانيه بلفظ نفسه، ليس شيء منه كلاماً لغيره لا لجبريل، ولا لمحمد، ولا لغيرهما، وكما أن القرآن كلامه، فكذلك هو كتابه =

من زيد، وعمرو، والمكتوب في اللوح والورق قديم[1].

= لأنه كتبه في اللوح المحفوظ، ولأنه مكتوب في المصاحف، وقد دلت الآيات على أنه كلامه، وكتابه، وأنه متكلم سبحانه وتعالى وهي كثيرة منها قوله: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦]، ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الكهف: ٢٧]، ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعام: ١٥٥]، ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١]، ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة: ٧٧-٧٨]، ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١-٢٢].

راجع: الإبانة عن أصول الديانة: ص/٨٥-١٠٢، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/١٣٦ وما بعدها، والطحاوية مع شرحها: ١/١٥٨-١٨٢، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/٨٠، ومجموع الفتاوى: ٣/٤٠١-٤٠٤، وشرح العقيدة الأصفهانية: ص/٦ وما بعدها.

(١) جاء في هامش (أ): «وبالغوا حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد، والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف وهو قول باطل بالضرورة».

قلت: وقد ذكر شيخ الإسلام أن من يقول: الورق، والجلد، والوتد كلام الله، فهو خارج عن السنة، والجماعة، وكذا جهل من يقول: إن أصوات العباد بالقرآن قديمة، أو إن المداد قديم، بل القرآن العربي الذي أنزله الله على محمد ﷺ هو ما بين دفتي المصحف فهو كلامه =

والكـــرامية[١]: على أنه الحروف المنتظمة، وهي حادثة قائمة بذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

والمعتزلة: لما رأوا فساد القولين غنياً عن الاستدلال وسمعوا قوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢][٢]، وقوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ﴾ [الزخرف: ٤٤]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩] إلى غير ذلك، ولا شك أنها صفات الحادث.

قالـــوا: هـــو المنـــتظم من الحروف الحادثة، والمركب من الحادث حادث، ولا يجوز قيام الحادث بذاته تعالى.

فمعـــنى كـــونه متكلماً أنه موجد للكلام في الغير، كما أوجده في الشجرة[٣] لموسى.

= تعالى غير مخلوق حيث تلي، وحيث كتب، فلا يقال لتلاوة العبد بالقرآن: إنها مخلوقة؛ لأن ذلك يدخل فيه القرآن المنـــزل، ولا يقال: غير مخلوقة؛ لأن ذلك يدخل فيه أفعال العباد.

راجع: مجموع الفتاوى: ١٩٧/٣، ٤٠٢، ٤٠٤، والعقيدة الواسطية: ص/٨٥.

(١) الكرامية: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم، والتشبيه، وهم طوائف يبلغ عددهم اثني عشرة فرقة.

راجع: الملل والنحل: ١٥٩/١.

(٢) وقد وردت في عدة سور كسورة فصلت: ٢، والزخرف: ٣، وغيرها.

(٣) ويلزم على مذهبهم هذا أن تكون الشجرة هي التي قالت: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [طه: ١٢] تعالى الله عما يقولون، والآية التي ذكرت فيها الشجرة قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠]. وراجع: مقالات الإسلاميين: ص/٥٨٢ وما بعدها.

وأهــل الحق[1]: يقولون: بما قال به المعتزلة، إنما الخلاف معهم في إثــبات معـــنى آخر وراء الألفاظ أعني المعنى القديم هو بذلك متكلم لا بإيجاده الألفاظ في لسان زيد، وعمرو.

ولنا - على إثبات ذلك المعنى القديم -: أنه تعالى متكلم اتفاقاً، ولا يجوز أن يكون ذلك لإيجاده الألفاظ على لسان زيد، وعمرو، إذ لا يشتق اسم الفاعل إلا لمن قام به الفعل، فالمتحرك هو من قام به الحركة لا من أوجد الحـــركة، هذا قانون لغة العرب لا يمكن لأحد إنكاره. وإذا ثبت أنه متكلم، ومن الضروريات المعلومة بأوائل العقول أن ما كان فيه تركيب، وترتيب، وانـــتظام لا يكون قديماً، وما ليس بقديم لا يجوز قيامه بذاته تعالى، فقد تحقق أن هناك معنى آخر، وراء هذه الألفاظ الحادثة هو بها متكلم.

ولـــنا - أيضاً -: أن كل أحد يجد من نفسه حين الأمر، والنهي، والإخـــبار، والاستخبار معاني يعبر عنها بعبارات مختلفة، تلك المعاني التي يعـــبر عـــنها بتلك الألفاظ هي التي تسمى بالكلام النفسي، وهي ليست بعلم، لأن الإنسان كثيراً ما يخبر بما لا يعلم، ولا أراده، لأنه كثيراً ما يخبر، ويأمر بما لا يريد.

قالـــوا: قـــد علـــم من دين النبي ضرورة أن ما يقرؤه الإنسان في صـــلواته كـــلام الله، وأن النبي دعا العرب إلى المعارضة بالقرآن، وانعقد الإجماع على أن من قال: ما بين دفتي المصحف ليس بقرآن، فهو كافر.

---

(١) يعني بهم كما سبق قول الأشعرية، والكلابية.

قلنا: كل ذلك مسلم، ولفظ القرآن، والكلام مشترك بين المعنيين، أو مجـــاز في تلـــك الألفاظ صار حقيقة عرفية لا يجوز سلبها، وإليه أشار المصنف على الحقيقة لا المجاز، مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا، مقروء بألسنتنا[١].

ولكـــن لا يكفـــي ذلك في وصفه تعالى بكونه متكلماً، لأن تلك المعاني ليست قائمة به تعالى، ولا يصير متكلماً بكلام لا يقوم به.

ويجوز أن يكون معنى قول مشايخ أهل السنة أن القرآن هو المقروء بألـــسنتنا، المحفوظ في صدورنا، المكتوب في مصاحفنا، هو المعنى القديم، وصفاً للمدلول بصفة الدال، أي: المفهوم من القراءة، المعلوم من الخطوط والألفـــاظ المسموعة، وهذا معنى قولهم: القراءة حادثة[٢]، والمقروء / ق(١٢٦/أ من ب) قديم وإلا فالمقروء الذي هو الألفاظ، والحروف الذي يتكلم به المتكلم الحادث لا يعقل كونه قديماً.

قالوا: لو كان كلامه أزلياً لزم الكذب في أخباره في نحو قوله: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نـــوح: ١]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ / ق(١٤١/أ من أ) سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى﴾ [الحجر: ٨٧]، ولو اتصف بالكذب في الأزل امتنع صدقه، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

---

(١) راجع: ما قاله شراح كلامه في هذه المسألة: تشنيف المسامع: ق(١٥٥/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٢/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٨-٤٠٩، وهمع الهوامع: ص/٤٤٨.

(٢) تقدم بأن التلاوة، والقراءة لا توصف بالحدوث، ولا بالقدم، لكن الصوت حادث.

وأيضاً الآمر بلا مأمور، والخطاب بلا مخاطب عبث.

الجـــواب - عـــن الأول -: أن الكلام في الأزل لا يتصف بالمضي والاستقبال، لأنه صفته القديمة.

وقد قدمنا أن صفاته غير زمانية، وإنما حدث المضي، والاستقبال في الألفاظ الحادثة تمييزاً بين المعاني.

والجـــواب عن الثاني -: أن العبث إنما يلزم لو كان في القدم كلام بمعنى الألفاظ المسموعة، وليس كذلك، بل في الأزل كلام قديم نفسي، فيكفي فيه الوجود العقلي على معنى أنه إذا وجد ذلك خوطب بألفاظ مسموعة.

قوله: ((يثيب على الطاعة)).

أقـــول: دلـــت الآيات، والأحاديث على أن الله تعالى يثيب المطيع ويعاقب العاصي[1].

---

(١) الثواب: إيصال النفع إلى المكلف على وجه الجزاء، قال تعالى: ﴿ فَأَثَبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟ ﴾ [المائدة: ٨٥] أي: جزاهم والإثابة على الطاعة مجمع عليها لكنها عند أهل السنة على سبيل الفضل، وعند المعتزلة على سبيل الوجوب.

والعقاب: إيصال الألم إلى المكلف على وجه الجزاء، وهو محتم في الشرك إذا مات مصراً عليه، وأما في غيره من المعاصي فتحت مشيئة الله تعالى إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النساء: ٤٨].

ولحديث أبي ذر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أتاني جبريل فبشرني أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، قلت: وإن سرق، وإن زنى؟ قال: وإن سرق، وإن زنى» فذكر كبيرتين إحداهما تتعلق بحق الله تعالى، وهي الزنى، والأخرى تتعلق بحق =

فالثواب: فضل منه، والعقاب عدل لا وجوب عليه، ولا استحقاق عقلاً خلافاً للمعتزلة.

لنا: أن طاعة العبد، وإن عظمت لا تفي بشكر بعض ما أنعم عليه من نعم الدنيا من السمع، والبصر، بل لو قيل لرجل [أعمى][١]: إن كنت تـــصلي كل يوم خمسين صلاة، وتصوم الدهر، وتقوم شطر الليل نعطيك نور البصر يقبل ذلك بلا توقف، وإذا كان الأمر على هذا المنوال، فكيف يستحق العبد بمحقرات أعماله النعيم المقيم؟ الذي لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر[٢].

= الآدمي، وهي السرقة، وفي هذا رد صريح على المعتزلة في زعمهم أن عذاب مرتكب الكبيرة الفاسق مؤبد كالكافر، وليس في عفوه تعالى إخلاف لوعيده، فإن خبره تعالى لا يخلف في وعده، ولا وعيده بل إنما ذلك من قبيل تخصيص العموم، فهو متصرف في ملكه إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله، كما أن الخلف في الوعيد لا يعد نقصاً عند العقلاء وسيأتي بيان هذا في الشرح.

راجع: مختار الصحاح: ص/٨٩، ٤٤٣-٤٤٤، والمصباح المنير: ١/٨٧، ٢/٤١٩-٤٢١، وصحيح البخاري: ٩/١٧٤، ومقالات الإسلاميين: ص/٢٧٤-٢٧٦، والمحصل: ص/٢٩٥، والمعالم: ص/١٣١، والمواقف: ص/٣٧٦-٣٨٠، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/١٠٢، ١٠٥، ١٩٢، وأصول الدين للبغدادي: ص/٢٤٠-٢٤٤، وشرح المقاصد: ٤/٣٢١، وهمع الهوامع: ص/٤٤٩.

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) لحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «قال الله تبارك وتعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر».

قال أبو هريرة: اقرؤوا إن شئتم: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [السجدة: ١٧]. وراجع: صحيح البخاري: ٦/١٤٥.

قالوا: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢]، ﴿وَتِلۡكَ ٱلۡجَنَّةُ ٱلَّتِيٓ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [الزخرف: ٧٢]، ﴿هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ﴾ [الرحمن: ٦٠] إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على سببية الأعمال.

قلنا: الكلام في الاستحقاق بمعنى اللزوم بحيث لا يجوز تركه عقلاً، والآيات، والأحاديث محمولة على السبب العادي، ولا خلاف في ذلك، فإنه تعالى أخبر أن الجنة دار الصالحين من عباده: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ﴾ [الكهف: ١٠٧].

وفي الحديث القدسي: «خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون»[1]، وبما ذكرنا يوفق بين الأحاديث، والآيات الدالة على السببية، وبين قوله ﷺ: «إن أحدكم لن يدخل الجنة بعمله.

---

(١) سئل عمر بن الخطاب عن قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فقال: سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها، فقال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون...» الحديث.

رواه أبو داود، والترمذي وقال: «هذا حديث حسن، ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر» والحديث وإن كان قد تكلم على إسناده، لكن معناه قد صح عن النبي ﷺ من وجوه ثابتة كثيرة من حديث عمر وغيره، كما قاله ابن عبد البر. =

قيل: وأنت؟ قال: وأنا إلا أن يتغمدني الله برحمته»[١].

وكذا العقاب على المعصية ليس بواجب عقلاً، إلا أن الآيات والأحاديث دلت على أنه واقع قطعاً، وأن من مات على الكفر لا يغفر له بنص الكتاب: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] ولولا الدلالة من النص لما وجب القول بذلك عقلاً، ولذلك قال عيسى صلوات الله عليه: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، فجوز المغفرة مع الموت على الشرك تجويزاً عقلياً[٢].

= راجع: مسند أحمد: ٤٤/١، ١٨٦/٤، وسنن أبي داود: ٥٢٩/٢، وتحفة الأحوذي: ٤٥٣/٨-٤٥٦، والموطأ: ص/٥٦٠، وتفسير ابن كثير: ٢٦٣/٢، وتفسير الشوكاني: ٢٦٣/٢.

(١) رواه البخاري، وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لن ينجي أحداً منكم عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته، سددوا، وقاربوا واغدوا، وروحوا، وشيء من الدلجة، والقصد القصد تبلغوا».

راجع: صحيح البخاري: ١٢٢/٨، ومسند أحمد: ٣٦٢/٢، ٤٨٢، ٤٨٨، ٥٠٣، ٥٣٧، وسنن البيهقي: ٣٧٧/٣.

(٢) هذه الآية لها شأن عظيم، ونبأ عجيب، وقد ورد في الحديث أن النبي ﷺ قام بها ليلة حتى الصباح يرددها.

فعن أبي ذر رضي الله عنه قال: صلى النبي ﷺ ذات ليلة فقرأ بآية حتى أصبح يركع بها ويسجد: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨] =

ومـــا عـــدا الشرك إما صغيرة، أو كبيرة، والصغائر تكفر باجتناب الكبائر[١] وبالصلوات الخمس، وبالجمعة[٢].

والوضوء[٣] على ما نطقت به الأحاديث الصحيحة.

= فلما أصبح قلت: يا رسول الله ما زلت تقرأ هذه الآية حتى أصبحت تركع بها وتسجد بها؟ قال: «إني سألت ربي عز وجل الشفاعة لأمتي فأعطانيها، وهي نائلة إن شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيئاً».

راجع: مسند أحمد: ١٤٩/٥، وسنن البيهقي: ٣٧٠/٢، ١٣/٣، وتفسير ابن كثير: ١٢٢/٢، وانظر البخاري: ٦٩/٦-٧٠.

(١) لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١].

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهن ما لم تغش الكبائر».

وعنه: «الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات ما بينهن إذا اجتنب الكبائر»

وعنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «أرأيتم لو أن نهراً بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم خمساً ما تقول ذلك يُبقي من درنه؟ قالوا: لا يُبقي من درنه شيئاً قال: فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله به الخطايا».

راجع: صحيح البخاري: ١٣٣/١، وصحيح مسلم: ١٤٤/١.

(٣) عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان...» الحديث.

وعن عثمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من امرئ مسلم تحضره صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها، وخشوعها وركوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وذلك الدهر كله» هذا لفظ مسلم.

راجع: صحيح البخاري: ٥٠/١-٥٢، وصحيح مسلم: ١٤٠/١، ١٤٢.

وأما الكبائر فإما أن يتوب عنها، أو لا، فإن تاب عنها فالتوبة تَجُبُّ ما قبلها، وقد نطقت الآيات(١)، والأحاديث(٢) بأنه يقبل التوبة عن عباده

(١) وردت آيات كثيرة في الحث على التوبة، والرجوع إلى الله عز وجل منها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿١٦﴾ إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَـٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦-١٧]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١١٠]، ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَـٰتِ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٤]، ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١١٨]، ﴿وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ﴾ [هود: ٣]، ﴿وَيَـٰقَوْمِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ﴾ [هود: ٥٢]، ﴿نَبِّئْ عِبَادِىٓ أَنِّىٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِى هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ﴾ [الحجر: ٤٩-٥٠]، ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَـٰلِحًا فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَـٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٠﴾ وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا﴾ [الفرقان: ٧٠-٧١]، ﴿قُلْ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨].

(٢) وأما الأحاديث الواردة في التوبة، والاستغفار فكثيرة منها: قوله ﷺ: «لله أشد فرحاً بتوبة عبده المؤمن من رجل في أرض دوية مهلكة معه راحلته عليها طعامه وشرابه، فنام فاستيقظ، وقد ذهبت فطلبها حتى أدركه العطش، ثم قال: أرجع إلى مكاني الذي كنت فيه فأنام حتى أموت، فوضع رأسه على ساعده ليموت فاستيقظ وعنده راحلته، وعليها زاده وطعامه وشرابه، فالله أشد فرحاً بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته، وزاده».

راجع أحاديث التوبة: صحيح مسلم: ٩١/٨ وما بعدها، وسنن ابن ماجه: ٥٦١/٢-٥٦٤.

ويعفو عن السيئات[١] بحيث لا مجال لإنكاره. وإنما الخلاف في الوجوب، فعند المعتزلة على سبيل[٢] / ق(١٤١/ب من أ) الوجوب، وعند أهل الحق لا وجوب عليه تعالى، لأنه متصرف في ملكه لا يتصور الوجوب واللزوم في حقـــه، وإليه أشار المصنف بقوله: «له إثابة العاصي، وتعذيب المطيع وإيلام الدواب، والأطفال»[٣].

«ويستحيل وصفه بالظلم»[٤]، لكنه أخبر أنه يقبل التوبة، ولا خلف في قوله، فلذلك نجزم بذلك لا قضية للعقل، بل تصديقاً لكلامه، وكلام نبيه.

---

(١) لقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الشورى: ٢٥].

(٢) آخر الورقة (١٤١/ب من أ).

(٣) راجع: مجموع الفتاوى: ٩٤/٨، ٩٥، ١٢٣، ١٢٥، لأنه سبحانه ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

(٤) شرعاً، وعقلاً.

أما شرعاً: فالآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ [النساء: ٤٠]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا ﴾ [يونس: ٤٤]، ﴿ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ﴾ [هود: ١٠١]، ﴿ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [النحل: ١١٨]، ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [ق: ٢٩].

وفي الحديث الصحيح المشهور: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي» راجع: صحيح مسلم: ١٧/٨، فقد تمدح سبحانه وتعالى بنفي الظلم عنه، فلا يجوز زوال =

ثم ذلــك الجزم ليس في كل أحد يتوب، بل في مطلق التائبين، وأما زيد بخصوصه إذا تاب، فالأكثرون من أهل الحق على أن قبول توبته ظني لا قطعي.

قــال إمام الحرمين: «قبول التوبة ثبوته بدليل ظني[1] إذ لم يثبت في ذلك دليل قطعي لا يقبل التأويل»[2].

وعندي في هذا نظر، لأن قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥] نص في ذلك، لأن الجمع المضاف يفيد الاستغراق، نظيره قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] أي: لكل فرد فرد، وقوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠]، ولفظ (من) عام بإجماع أهل العربية والأصول.

= النفي عنه، كما لا يجوز نفي ما أثبته لنفسه من النعوت، والصفات، وكذلك لا يجوز إثبات ما نفاه من النقائص.

وأما عقلاً: فلأن الظلم إنما صار ظلماً لأنه منهي عنه، ولا يتصور في أفعاله تعالى ما ينهى عنه إذ لا يتصور له ناه، ولأن العالم خلقه، وملكه والتصرف في ملكه يستحيل وصفه بالظلم، ولأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه وذلك مستحيل عن المحيط بكل شيء علماً.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦١/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٣/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٠.

(١) يعني في حق كل فرد لا في حق مجموع التائبين كما ذكر الشارح قبله.

(٢) راجع: الإرشاد له: ص/٣٣٩.

وأما الكبائر، فصاحبها الذي مات قبل التوبة فهو في المشيئة، كما دلت عليه الآيات، والأحاديث[١]، خلافاً للمعتزلة القائلين بخلوده في النار، وعدم جواز العفو عنه.

وكلامهم في ذلك مصادم لنصوص الكتاب، والأحاديث وقد ضلوا[٢] / ق(١٢٦/ب من ب) في ذلك ضلالاً بعيداً[٣].

ثبتنا الله على دينه، وأماتنا على كتابه، وسنة نبيه.

قوله: «يراه المؤمنون يوم القيامة».

أقول: ذهب أهل السنة إلى جواز رؤيته تعالى[٤]، وإلى أن المؤمنين

---

(١) وقد تقدمت فيما سبق.

(٢) آخر الورقة (١٢٦/ب من ب).

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٠/أ - ب، ١٦١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٢/ب - ١٦٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٠٩-٤١٠، وهمع الهوامع: ص/٤٤٩.

(٤) رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة قبل دخول الجنة، وبعده متفق عليه عند أهل السنة، والجماعة، وسيأتي ذكر الأدلة على صحة ذلك عقلاً وشرعاً في الشرح بعد قليل.
وذهبت الفلاسفة، والجهمية، والمعتزلة، ومن تبعهم من الخوارج، والإمامية وغيرهم إلى نفي رؤية الله عز وجل بالأبصار بناء على نفيهم الجهة عن الله عز وجل واستدلوا بأدلة عقلية ونقلية، وهي شبه سيأتي الرد عليها في الشرح.
ثم اختلفت المعتزلة على أنفسهم هل يرى الله في القلوب بمعنى أنهم يعلمونه في قلوبهم، فالجمهور منهم قالوا: نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بها، وأنكر بعضهم ذلك كهشام الفوطي، وعباد بن سليمان. =

يرونه يوم القيامة، وفي الجنة[1] منــــزهاً عن الجهة، والمقابلة، والمكان[2].

= راجع: مقالات الإسلاميين: ص/١٥٧، والإبانة: ص/٦٥-٨٥، والفقه الأكبر مع شرحه: ص/١١٩-١٢٠، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/١٨٠، وأصول الدين للبغدادي: ص/٩٧، والطحاوية مع شرحها: ١٩٤/١، ومجموع الفتاوى: ٢٦/١-٢٧، ٤٠١/٦-٤٠٧، ٤٠٩-٤٣٩، ومعالم أصول الدين: ص/٧٣-٧٨، والمحصل: ص/٢٧٢-٢٧٨، والمواقف: ص/٢٩٩-٣٠٧، وشرح المقاصد: ١٨١/٤-٢١١، والكشاف: ١١٢/٢، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/٨٥، وشرح كتاب التوحيد للغنيمان: ٥/٢.

(١) قال ابن القيم: «هذا الباب أشرف أبواب الكتاب، وأجلها قدراً، وأعلاها خطراً، وأقرها لعيون أهل السنة والجماعة، وأشدها على أهل البدعة، والضلالة، وهي الغاية التي شمر إليها المشمرون، وتنافس فيها المتنافسون وتسابق إليها المتسابقون، ولمثلها فليعمل العاملون... اتفق عليها الأنبياء والمرسلون، وجميع الصحابة، والتابعون، وأئمة الإسلام على تتابع القرون، وأنكرها أهل البدع المارقون، والجهمية المتهوكون، والفرعونية المعطلون، والباطنية الذين هم من جميع الأديان منسلخون، والرافضة الذين هم بحبائل الشيطان متمسكون...» حادي الأرواح إلى دار الأفراح: ص/١٩٦.

(٢) هذا التقييد للرؤية بنفي الجهة، والمقابلة، والمكان، هو مذهب الأشاعرة، ومن وافقهم، وبناء على ذلك، فقد حاروا في تفسير الرؤية التي هم قائلون بها كما سبق، فمنهم من قال: يرونه من جميع الجهات، ومنهم من جعلها رؤية بالبصيرة لا بالبصر، وقالوا: المقصود زيادة الانكشاف، والتجلي حتى كأنها رؤية عين.

أما مذهب أهل الحق، وسلف الأمة فإن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار بغير إحاطة، ولا كيفية كما نطق بذلك كتاب ربنا، وسنة نبينا ﷺ، بأن المؤمنين يرون ربهم في الدار الآخرة في عرصة القيامة، وبعد ما يدخلون الجنة على ما تواترت به الأحاديث عن النبي ﷺ في المعنى عند أهل العلم بالحديث، فإنه أخبر ﷺ: «أنا نرى ربنا كما نرى القمر ليلة =

وخـــالفهم في ذلك جميع الفرق، فإن من قال برؤيته من المجسمة، والكرامية، فإنما يقولون برؤيته في الجهة، والمكان.

ثم القائلـــون بالـــرؤية من أهل الحق على أن رؤيته ليست بارتسام صـــورة المرئي في الحدقة، ولا باتصال الشعاع الخارج عن الحدقة المتصل بالمرئـــي، بل عبارة عن الانكشاف التام الذي هو فوق الانكشاف بالعلم

= البدر، والشمس عند الظهيرة لا يضام في رؤيته» وليس تشبيه رؤية الله تعالى برؤية الشمس، والقمر تشبيهاً لله تعالى بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي، ولكن فيه دليل على علو الله على خلقه، وإلا فهل يعقـــل رؤية بلا مقابلـــة؟ ومن قال: يرى لا في جهة، فليراجع عقله، وإلا فإذا قال: يرى لا أمام الرائي، ولا خلفه، ولا عن يمينه، ولا عن يساره، ولا فوقه، ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولا نريد بالتحيز أن يكون قد أحاط به حيز وجودي، ولا بالجهة أن يكون في أين موجود، بل نريد بالتحيز الذي في الجهة أن يكون بحيث يشار إليه بالحس أنه هاهنا، أو هناك، ولا ريب أن ما كان فوق العالم، فلا بد أن يشار إليه بأنه هناك، وهذا هو القول بالتحيز، والجهة عندنا».

راجع: الإبانة: ص/٦٥، والطحاوية مع شرحها: ١/٢٠٢-٢٠٧، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/١٨٠ وما بعدها، والعقيدة الواسطية: ص/٨٥، ومجموع الفتاوى: ٥/٧٩، ١٠٧، ٢٧٧-٢٧٨، ٤٩٠، ٤٩٢، ٦/٤٨٥، ١٦/٨٤، وشرح كتاب التوحيد للغنيمان: ٢/٥ وما بعدها، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١١٤-١١٨، وتشنيف المسامع: ق(١٦١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٠-٤١١، وهمع الهوامع: ص/٤٤٩-٤٥٠.

بأن يخلق الله تعالى نوراً في البصر زائداً على النور الذي في القلب يعلم به ذاته أقوى، وأبلغ من العلم الحاصل بنور القلب[١].

لـنا - على هذا المطلوب عقلاً - الاتفاق على [رؤية][٢] الأشياء الممكنة من الجواهر، والأعراض، ومصحح الرؤية فيها لا بد وأن يكون مشتركاً، والمشترك الإمكان، والحدوث، والوجود، والإمكان والحدوث لا يصلح كل منهما علة لا انفراداً، ولا اجتماعاً، لأنهما أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج.

والمراد بمصحح الرؤية ما تتعلق به الرؤية في الخارج.

لا يقال: الوجود أيضاً ليس بموجود، بل الموجود من قام به الوجود من الكائنات، فلا يتم دليلكم.

قلنا: مطلق الكون في الأعيان الذي هو معنى الوجود أمر مشترك بين الموجودات زائد عليها في التعقل، وفي الخارج كل هوية، وشخص متحد مع وجوده لا تمايز بينهما، وإذا كان كذلك صح أن يكون الوجود متعلق / ق(١٤٢/أ من أ) الرؤية، لأنه مشترك بين الموجودات، ومتحد مع معروضه في الخارج.

---

(١) وهذا هو مذهب الأشاعرة كما تقدم في سبب تحيرهم في معنى الرؤية، وتفسيرها بناء على إنكارهم الجهة، والمقابلة.

(٢) في (أ، ب): «رؤيته» والمثبت أوضح.

وعـــند المتكلمين: أن الوجود مشترك معنى بين الممكن والواجب، وحيث كان هو علة الرؤية في الممكن، فكذا في الواجب.

وأما سمعاً: فالآيات قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣][(١)].

---

(١) قال ابن جرير: «يقول تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ﴾ يعني يوم القيامة ﴿نَاضِرَةٌ﴾ حسنة جميلة من النعيم، يقال: نضر وجه فلان إذا حسن من النعمة، ونضر الله وجهه إذا حسنه كذلك»، وقد روى ذلك بأسانيده عن المفسرين من السلف ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أي: تلك الوجوه النضرة تنظر بأبصارها إلى ربها وذلك أعلى نعيم الآخرة.

روى ابن جرير عن عكرمة، والحسن، وعطية العوفي: ينظرون إلى ربهم. وروى عن مجاهد، وأبي صالح: تنتظر ثواب ربها، ثم قال: والصواب القول الأول أنها تنظر إلى خالقها، وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ، ثم ذكر الأحاديث في ذلك بأسانيده.

وقال البغوي: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ﴾ يوم القيامة، ﴿نَاضِرَةٌ﴾ قال ابن عباس: حسنة. وقال مجاهد: مسرورة. وقال ابن زيد: ناعمة، وقال مقاتل: بيض يعلوها النور، وقال السدي: مضيئة. وقيل: مسفرة، وقال الفراء: مشرقة بالنعيم يقال: نضر الله وجهه ينضر نضراً، ونضره الله، وأنضره، ونضر وجهه ينضر نضرة، ونضارة قال تعالى: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾ [المطففين: ٢٤].

﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال ابن عباس، وأكثر الناس: تنظر إلى ربها عياناً بلا حجاب، قال الحسن: تنظر إلى الخالق، وحق لها أن تُنضَّر، وهي تنظر إلى الخالق.

ثم روى بسنده عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أدنى أهل الجنة منـــزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه، ونعيمه، وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية، ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

=

والنظر الموصول بإلى هو الرؤية صرح به أهل اللغة[1].

= كما رواه الطبري بإسناده. وفيه ثوير بن أبي فاختة سعيد بن علاقة ضعيف. قال الحافظ: «أطبقوا على تضعيفه».

وقال ابن عدي: «أثر الضعف بين على روايته، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى غيره» وهذا لا يمنع الاستشهاد بحديثه، كما هي طريقة العلماء فيما لا يخالف الثابت الصحيح، بل يوافقه.

وقال ابن كثير: «﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ من النضارة، أي: حسنة بهية، مشرقة مسرورة، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أي: تراه عياناً، كما رواه البخاري في صحيحه: «إنكم سترون ربكم عياناً» أي: معاينة تنظرون إليه، وقد ثبتت رؤية المؤمنين لله عز وجل في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها، ولا منعها» ثم ذكر طرفاً منها.

وفي الدر المنثور: «أخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنظر إلى وجه ربها».
وذكر أحاديث في ذلك وآثاراً كثيرة.

راجع: تفسير ابن جرير: ٢٩/١١٩-١٢١، وتفسير البغوي على هامش الخازن: ٧/ ١٨٥-١٨٧، وتفسير ابن كثير: ٤/٤٥١، والدر المنثور: ٨/٣٥٠، والفتح للحافظ: ١٣/٤٢٤، والكامل: ٢/٥٣٤، وفتح القدير للشوكاني: ٥/٣٣٨-٣٤٠، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ٢/٥ وما بعدها.

(١) راجع: مختار الصحاح: ص/٦٦٦، ومعجم مقاييس اللغة: ٥/٤٤٤، والمصباح المنير: ٢/٦١٢، وقد وردت آيات أخر في إثباتها كقوله تعالى: ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣، ٣٥]، وقوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، وقوله: ﴿لَهُم مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] فالآية الأولى تفيد أن أهل الجنة، وهم على أرائكهم يعني أسرتهم جمع أريكة ينظرون إلى ربهم. =

وبالإجماع إذ الأمة كانت مجمعة على ذلك قبل ظهور أهل البدع، والأهواء[1].

والأحاديث، فإن الأحاديث المروية في باب الرؤية رواها واحد وعشرون صحابياً[2].

= وأما الآيتان الأخيرتان فقد صح عن النبي ﷺ تفسير الزيادة بالنظر إلى وجه الله عز وجل، ويشهد لذلك أيضاً قوله تعالى في حق الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، فدل حجب هؤلاء على أن أولياءه يرونه، فعن صهيب رضي الله عنه قال: قرأ رسول الله ﷺ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة قال: يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئاً أزيدكم، فيقولون: ألم تبيض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار، قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل».

راجع: صحيح مسلم: ١١٢/١، ومسند أحمد: ٣٨٨/١، ٣٩٤، وتحفة الأحوذي: ٥٢٢/٨-٥٢٣، وسنن ابن ماجه: ٨١/١، وتفسير القرطبي: ٣٣٠/٨-٣٣١، وتفسير المنار: ١٢٨/٩-١٨٩، ٣٥٠/١٠-٣٥١، وتفسير الفخر الرازي: ٨٠/٩-٨١، وتفسير الجمل: ٣٤٣/٢، وتفسير الجلالين: ص/١٧٢.

(١) قال الحافظ ابن كثير - بعد ذكره الأدلة على ثبوت الرؤية: «وهذا بحمد الله مجمع عليه بين الصحابة والتابعين، وسلف الأمة كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام، وهداة الأنام» التفسير له: ٤٥١/٤، وقال شيخ الإسلام: «أجمع سلف الأمة وأئمتها على أن المؤمنين يرون الله بأبصارهم في الآخرة» مجموع الفتاوى: ٥١٢/٦.

(٢) أحاديث الرؤية كثيرة، مشهورة، متواترة في المعنى عند أئمة الحديث، وقد دون العلماء فيها كتباً مثل: (كتاب الرؤية) للدارقطني، ولأبي نعيم، وللآجري، كما ذكرها المصنفون في السنة كعبد الله بن أحمد بن حنبل، وحنبل بن إسحاق، والخلال، والطبراني، وابن بطة، واللالكائي، وابن شاهين، وغيرهم. =

وقــولهم النظــر في الآية بمعنى الانتظار مردود، لأنه كلام مسوق للامتنان، وقد اشتهر أن الانتظار موت أحمر، فلا يلائم المقام.

قالــوا: الــرؤية بدون المقابلة مستحيلة، بديهي استحالتها غني عن الدليل.

قلنا: دعوى الضرورة فيما خالف فيه الجم الغفير غير مسموعة، بل الضروري جوازها إذ الرؤية لمحض خلق الله يخلق لمن شاء متى شاء كيف شاء.

= وأخرجها أصحاب الصحيح، والسنن، والمسانيد، وغيرهم، وقد تلقاها السلف الصالح بالقبول مع ارتياح قلوبهم، وانشراح صدورهم لها، وكلهم يرجو ربه، ويسأله أن يكون ممن يراه في جنات عدن يوم يلقاه، وسأشير هنا إلى بعضها، ثم أحيل على مظانها، ومراجعها: عن عطاء بن يزيد الليثي أن أبا هريرة أخبره أن ناساً قالوا لرسول الله ﷺ: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا، يا رسول الله. قال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا، يا رسول الله. قال: فإنكم ترونه كذلك...» الحديث.

وعن جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «إنكم سترون ربكم عياناً».

راجع: أحاديث الرؤية: صحيح البخاري: ٩/١٥٦-١٦٣، وصحيح مسلم: ١/١١٢-١١٧، وشرحه للنووي: ٣/١٥-٣٤، وفتح الباري: ١٣/٤١٩-٤٣٤.

وقال الحافظ: «جمع الدارقطني طرق الأحاديث الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على العشرين، وتتبعها ابن القيم في حادي الأرواح فبلغت الثلاثين، وأكثرها جياد، وأسند الدارقطني عن يحيى بن معين قال: عندي سبعة عشر حديثاً في الرؤية صحاح» الفتح: ١٣/٤٣٤.

وراجع: سنن أبي داود: ٢/٥٣٤-٥٣٦، وتحفة الأحوذي: ٧/٢٦٥-٢٧٩، وسنن ابن ماجه: ١/٧٥ وما بعدها، وحادي الأرواح: ص/١٩٦-٢٤٠، وحادي الأنام إلى دار السلام: ص/١٢٥-١٣٢.

قالــوا: قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] نص في عدم جواز الرؤية، لأنه جمع مستغرق، فيفيد نفي الرؤية عن كل فرد.

قلنا: الإدراك هو الرؤية، مع الإحاطة، فهو أخص من الرؤية[١]، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام[٢]، ولو سلم فالنفي متوجه إلى قيد الاستغراق، أي: لا يراه كل أحد، وهو كذلك وإذا احتمل هذا الاحتمال سقط به الاستدلال.

قالــوا: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١] سيقت الآية لبيان عدم جواز رؤيته إذ وقت التكليم أشرف أوقات العبد، فإذا لم يره إذ ذاك، ففي غيره بالطريق الأولى.

قلنا: سوق الآية لبيان أنواع التكليم[٣]، وقوله: ﴿وَحْيًا﴾ أعم من أن يكون مع الرؤية، وبدونه، بل الواجب الحمل على حال الرؤية ليحسن عطف قوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ عليه[٤].

---

(١) فالمراد أن الأبصار تراه، ولكن لا تحيط به رؤية كما أن العقول تعلمه، ولكن لا تحيط به علماً.

(٢) لأن الإدراك هو الرؤية على جهة الإحاطة، فهو رؤية خاصة ونفي الخاص لا يستلزم نفي مطلق الرؤية.

راجع: تفسير ابن كثير: ١٦٢/٢، وفتح القدير للشوكاني: ١٤٨/٢-١٤٩، وتفسير الفخر الرازي: ١٣٠/٧-١٣٩، وانظر: الكشاف في مذهب المعتزلة: ٤١/٢.

(٣) راجع: تفسير ابن كثير: ١٢٢/٤، وتفسير البيضاوي: ٣٦٧/٢.

(٤) قال البيضاوي: «ولكن عطف قوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ عليه دليل على جواز الرؤية لا على امتناعها» المرجع السابق.

قالـــوا: حيث ذكر الله الرؤية استعظمه غاية الاستعظام، واستنكره، وما ذلك إلا لعدم جوازه[١].

قلـــنا: استعظمه، لأن طلبهم ذلك على وجه التعنت، مع الأنبياء، ومن تأمل مواقعه عرف ذلك.

قالوا: سؤال موسى وجوابه[٢] كاف لنا دليلاً على عدم الرؤية وجوازها.

قلنا: سؤال موسى وجوابه كاف لنا على جوازها.

بيان ذلك: أن موسى - مع علمه بالله تعالى، وبما يجوز ويمتنع عليه - لم يقدم على الطلب إلا بعد علمه بالجواز.

وقوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] تعليق للرؤية بأمر ممكـــن، وهو استقراره حين التجلي، فلو لم يكن ممكناً لم يسأله[٣]، وعلى

---

(١) يعني طلب بني إسرائيل من موسى رؤية الله جهرة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]، وقوله: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣].

(٢) يعني قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

(٣) وعلى هذا فالمعلق على الممكن ممكن، ولأن الله تعالى تجلى للجبل بالفعل، وهو جماد، فلا يمتنع إذاً أن يتجلى لأهل محبته، وأصفيائه، وعباده المؤمنين.
راجع: شرح العقيدة الواسطية: ص/٨٧.

تقديــر عــدم الإمكان كان يرشده إلى العلم بذلك. وإنما وقع لموسى ما وقــع: لــسؤاله ذلك قبل أوانه لا لاستحالته، ودعوى عدم علم موسى بجوازها يَجُرُّ إلى الكفر، لأنه يلزم منه أن يكون سفلة المعتزلة عالمين بما لم يعلمه كليم الله تعالى.

وإذا تقرر جواز رؤيته، فلا يمتنع رؤيته في الدنيا[1] كما هو مذهب بعض الصحابة في رؤية رسول الله ﷺ ليلة المعراج[2].

---

(١) اختلف في جواز رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا لعباده المؤمنين وأوليائه المتقين على جهة الكرامة على قولين:

أحدهما: الجواز وهو منقول عن الأشعري، لأن موسى عليه السلام طلبها، وهو لا يجهل ما يجوز، ويمتنع على ربه تعالى، ومنع الجمهور منهم الوقوع.

والثاني: المنع لأن قومه طلبوها فعوقبوا على ذلك واختاره المحققون لحصول الإجماع عليه، وخلاف الصحابة إنما كان في وقوع رؤية النبي ﷺ، وليس الكلام هنا فيه بل في غيره، وقد ثبت في صحيح مسلم قوله ﷺ: «تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت».

قال شيخ الإسلام: «وأجمعوا على أنهم - يعني المؤمنين - لا يرونه في الدنيا بأبصارهم، و لم يتنازعوا إلا في النبي ﷺ...

ومن قال من الناس: إن الأولياء، أو غيرهم يرى الله بعينه في الدنيا فهو مبتدع ضال مخالف للكتاب، والسنة، وإجماع سلف الأمة لا سيما إذا ادعوا أنهم أفضل من موسى، فإن هؤلاء يستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا».

راجع: صحيح مسلم: ١٩٣/٨، ومجموع الفتاوى: ٥١٢/٦، وتشنيف المسامع: ق(١٦٢/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٥٠، والغيث الهامع: ق(١٦٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١١/٢، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١١٨، والطحاوية مع شرحها: ٢٠٧/١.

(٢) أما النبي ﷺ فقد اختلف في رؤيته لربه ليلة المعراج، فذهب فريق إلى أنه رأى ربه ليلة المعراج، وذهب فريق آخر إلى أنه ﷺ لم ير ربه. والسبب في اختلافهم ما روي عن =

= ابن عباس من أنه رآه وما روي عن عائشة من إنكارها لذلك، فمن العلماء من أخذ بقول ابن عباس، فأثبت الرؤية، ومنهم من أخذ بقول عائشة فمنعها. وفريق ثالث جمع بين القولين فحمل قول ابن عباس على أنه رآه بفؤاده وحمل قول عائشة على أنه لم يره بعينه.

وذكر شيخ الإسلام بأن الألفاظ التي نسبت إلى ابن عباس وردت تارة مطلقة كقوله: «رأى محمد ربه»، وتارة مقيدة بالفؤاد كقوله: «رأى محمد ربه بفؤاده مرتين».

و لم يرد عنه لفظ صريح بأنه رآه بعينه، ففهم البعض من إطلاقه أنه أراد رؤية العين.

وكذلك ما روي عن الإمام أحمد يقال فيه ما سبق في الرواية عن الحبر.

قلت: قد روى ابن خزيمة بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أنه ﷺ رآه بعينه» ولكن الحديث فيه ضعف، قال القاضي عياض: «والقول بأنه رآه بعينه فليس فيه رأي قاطع، ولا نص، والمعول فيه على آيتي النجم، والتنازع فيهما مأثور، والاحتمال لهما ممكن».

قال أبو العز الحنفي - معقباً على قول القاضي عياض السابق -: «وهذا القول الذي قاله القاضي عياض رحمه الله هو الحق، فإن الرؤية في الدنيا ممكنة إذ لو لم تكن ممكنة لما سألها موسى عليه السلام لكن لم يرد نص بأنه ﷺ رأى ربه بعين رأسه، بل ورد ما يدل على نفي الرؤية...» ثم ذكر الأدلة على نفيها.

وقال شيخ الإسلام: «وليس في الأدلة ما يقتضي أنه رآه بعينه، ولا يثبت ذلك عن أحد من الصحابة، ولا في الكتاب، والسنة ما يدل على ذلك بل النصوص الصحيحة على نفيه أدل، كما في صحيح مسلم عن أبي ذر رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: «نور أنى أراه»، وفي لفظ: «رأيت نوراً» ومعناه: كان ثم نور، وحال دون رؤيته نور فأنى أراه».

قال العلامة ابن القيم: «ويدل على صحة ما قال شيخنا في معنى حديث أبي ذر قوله ﷺ في الحديث الآخر: «حجابه النور» فهذا النور - والله أعلم - هو النور المذكور في حديث أبي ذر: «رأيت نوراً»».

راجع: صحيح مسلم: ١/١١٠-١١١، وشرحه للنووي: ٣/٤-١٥، ومجموع الفتاوى: ٦/٥٠٧-٥١٠، وشرح الطحاوية: ١/٢٠٧-٢١٠، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١١٨، والشفاء للقاضي عياض: ١/٢٠١.

وهناك مسألة أخرى اختلف فيها، وهي رؤية الكفار ربهم يوم القيامة وفي ذلك ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الكفار لا يرون ربهم بحال، لا المظهر للكفر، والمسر له، وهذا قول أكثر العلماء المتأخرين، وعليه يدل عموم كلام المتقدمين، وجمهور أصحاب الإمام أحمد تمسكاً بظاهر قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

الثاني: أنه يراه من أظهر التوحيد من مؤمني هذه الأمة، ومنافقيها وغبرات من أهل الكتاب، وذلك في عرصة القيامة، ثم يحتجب عن المنافقين فلا يرونه بعد ذلك. وهذا قول أبي بكر بن خزيمة من أئمة أهل السنة.

الثالث: أن الكفار يرونه رؤية تعريف، وتعذيب كاللص إذا رأى السلطان ثم يحتجب عنهم ليعظم عذابهم، ويشتد عقابهم، وهذا قول أبي الحسن بن سالم، وأصحابه، وغيرهم.

راجع: الخلاف فيها مع الأدلة بمجموع الفتاوى: ٦/٤٦٦-٤٦٨، ٤٨٦، ٥٠٦، ثم قال: «فبالجملة فليس مقصودي بهذه الرسالة الكلام المستوفي لهذه المسألة، فإن العلم كثير، وإنما الغرض بيان أن هذه المسألة ليست من المهمات التي ينبغي كثرة الكلام فيها، وإيقاع ذلك إلى العامة والخاصة حتى يبقى شعاراً، ويوجب تفريق القلوب، وتشتت الأهواء، وليست هذه المسألة فيما علمت مما يوجب المهاجرة، والمقاطعة، فإن الذين تكلموا فيها قبلنا عامتهم أهل سنة، واتِّباع» مجموع الفتاوى: ٦/٥٠٢. وانظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة: ص/١٧٢-١٧٨.

ولا في المـــنام كما روي عن / ق(١٢٧/أ من ب) بعض الأولياء، الـــصالحين إذ كما يخلق الله الرؤيـــة في الآخرة يخلقها في الدنيا[١][٢] / ق(١٤٢/ب من أ).

قوله: «السعيد من كتبه في الأزل».

---

(١) تقدم أن الشارح مع الذين رجحوا جواز رؤية الله في الدنيا بالأبصار، وأن الرسول ﷺ رأى ربه بعينه ليلة المعراج، وقد سبق بيان الراجح في ذلك بدليله، ثم عطف على ما تقدم جواز رؤية الله في المنام، أما المصنف فقد ذكر الخلاف فيما تقدم ولم يختر، بل سكت، ومذهب الأكثر أن رؤية الله في المنام جائزة، وقد نقل القاضي أبو يعلى في كتابه المعتمد الكبير عن الإمام أحمد أنه قال: «رأيت رب العزة في المنام» وهذا يدل على أن مذهبه الجواز.

قال النووي: «قال القاضي - يعني عياضاً -: واتفق العلماء على جواز رؤية الله تعالى في المنام، وصحتها...».

وقد ذكر المصنفون في تعبير الرؤيا رؤية الله تعالى، وتكلموا عليها. قال ابن سيرين: «إذا رأى الله عز وجل، أو رأى أنه كلمه، فإنه يدخل الجنة، وينجو من هم كان فيه إن شاء الله تعالى». وذهبت طائفة إلى استحالة رؤيته تعالى في المنام لأن ما يرى في المنام خيال، ومثال، وهما على القديم محالان، واختاره ابن الصلاح قال ابن الباقلاني: «رؤية الله تعالى في المنام خواطر في القلب، وهي دلالات للرائي على أمور مما كان، أو يكون كسائر المرئيات».

راجع: شرح مسلم: ١٥/٢٥، وتشنيف المسامع: ق(١٦٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٠، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١١٨، ومنتخب الكلام في تفسير الأحلام: ١/٩-١٠.

(٢) آخر الورقة (١٤٢/ب من أ).

أقـــول: اختلف في السعادة[1]، والشقاوة هل يتبدلان أم لا؟! وهذه المسألة هي المشهورة بموافاة الأشعري.

ومعنى الموافاة: الوصول إلى آخر الحياة، وأول الآخرة.

ومعـــناه: أن الإيمان المنجي هو الذي يكون الموافاة عليه لا الإيمان الـــسابق، لأنه ربما يطرأ عليه الارتداد، والعياذ بالله. والتحقيق - في هذا

---

(١) ذهب فريق إلى أن السعادة، والشقاوة قد يتبدلان، فيمكن أن ينقلب السعيد شقياً، وبالعكس، وعزي إلى أبي حنيفة، وأكثر أهل الرأي، والمعتزلة. لقوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ اللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].
وذهب فريق آخر، وهم الأكثر إلى أن السعيد من قضى الله لهم بالسعادة في الأزل، لكن بالأعمال التي جعله يسعد بها، والشقي من قضى الله له بالشقاوة في الأزل، لكن بالأعمال التي جعله الله يشقى بها كتركه الأعمال الواجبة، واتكاله على القدر، ولا يتبدلان القضاءان الأزليان، فلا يزال السعيد سعيداً، والشقي شقياً لقوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٩] نعم يمكن ذلك بالنسبة لما في اللوح المحفوظ، فإنه يقبل التغيير، والتبديل بالمحو، والإثبات قال تعالى: ﴿يَمْحُواْ اللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَٰبِ﴾ أي: أصله الذي لا يتغير منه شيء، ولا يتبدل، ولا يمحى، كما قال ابن عباس، وغيره وهو علمه سبحانه وتعالى في الأزل.
راجع: الرسالة: ص/٧، ومجموع الفتاوى: ٢٧٢/٨-٢٨٢، ٥٤٠-٥٤٢، وتفسير ابن كثير: ٥١٩/٢-٥٢١، ٢٢٧/٤، وتشنيف المسامع: ق(١٦٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٠-٤٥١، والغيث الهامع: ق(١٦٤/أ - ب)، وشرح المقاصد: ٢١٥/٥-٢١٧، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٠٢، والطحاوية مع شرحها: ٣٠٦/١-٣٠٩.

المقـــام - أن الخلف لفظي إذ السعادة التي في علمه تعالى لا يمكن تبدلها، وكذا الشقاوة.

وأمــا بحــسب الظاهر فإطلاق اسم السعادة على الإتيان بالأعمال الصالحة بناء على الأمارات لا جزماً بذلك، فإنه مفوض إلى علمه القديم.

ولذلك لا نحكم على أحد بأنه من أهل الجنة، أو أهل النار إلا من شهد له رسول الله ﷺ، أو عليه، وإن كنا جازمين بأن المؤمنين كلهم في الجنة، والكفار في النار.

والشيخ الأشعري - وإن قال بأن المعتبر إيمان الموافاة - لم يقل بأن من مات مؤمناً حين تلبسه بالكفر كان مؤمناً إذ ذاك حقيقة، فقد تقرر أن لا خلاف في المعنى، وهذا محصل شرح المقاصد في هذا المقام[1].

وقوله: «أبو بكر ما زال بعين الرضا». هذه العبارة منقولة عن الشيخ الأشعري، وتخصيصه بالذكر، مع أن عمر أيضاً، وكذلك علي بعين الرضا.

قيل: لأنه لم يسبق له ارتكاب الشرك قبل البعثة.

وعـــندي فيه نظر، إذ ذلك لم يثبت، وعلي لم يخالف أحد في عدم مباشرته الشرك، بل الأولى أن يقال: لما نص على أن العبرة بإيمان الموافاة ذكر الصديق، كالدليل على ذلك، أي: ليس بعد النبي أفضل منه، مع أنه في جل عمره لم يكن على هدى من الله، ولما كان مآله إلى الهدى كان في علمه تعالى من المختارين.

---

(١) راجع: شرح المقاصد: ٥/٢١٦.

قوله: «والرضا، والمحبة».

أقول: قد اختلف في حقيقة الرضا، والمحبة.

فقيل: هما نفس الإرادة والمشيئة[1].

---

(١) وهذا مذهب جمهور الأشاعرة كما نقل حكايته عن الآمدي، والنووي واختاره الشيخ أبو إسحاق، وهو قول المعتزلة.

واختار المصنف، وغيره التغاير بينها بمعنى أن بينها عموماً، وخصوصاً.

قلت: ومذهب السلف أن صفات الباري تعالى، والتي وردت بها النصوص قسمان:

القسم الأول: صفات ذاتية لا تنفك عنها الذات، بل هي لازمة لها أزلاً وأبداً، ولا تتعلق بها مشيئته تعالى، وقدرته، وذلك كصفات الحياة، والعلم، والقدرة، والقوة والعزة، والملك، والعظمة، والكبرياء، والمجد، والجلال إلخ.

القسم الثاني: صفات فعلية تتعلق بها مشيئته، وقدرته كل وقت وآن، وتحدث بمشيئته وقدرته، فأفرادها حادثة، ونوعها أزلي، قديم لم يزل، ولا يزال موصوفاً بها، فهو سبحانه لم يزل فعالاً لما يريد، ولم يزل، ولا يزال يقول، ويتكلم ويخلق، ويدبر الأمور، وأفعاله تقع شيئاً فشيئاً تبعاً لحكمته، وإرادته. فيجب الإيمان بكل ما نسبه الله لنفسه من الأفعال المتعلقة بذاته كالاستواء على العرش، والمجيء، والإتيان، والنـــزول إلى السماء الدنيا، والضحك، والرضا، والغضب، والكراهية، والمحبة، وغيرها من غير تمثيل، ولا تشبيه، ولا تكييف، كما هو الحال في الصفات الذاتية وقد تقدم الكلام عليها.

راجع: مجموع الفتاوى: ٣/١٢٩-١٣٢، ومدارج السالكين: ٣/٣٥٠ وما بعدها وبدائع الفوائد: ٢/٦-٧، وتشنيف المسامع: ق(١٦٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥١، وشرح العقيدة الواسطية: ص/٨٩، والصفات الإلهية لمحمد أمان: ص/٢٧٦، ٢٨٩.

والحـــق: أنه ليس كذلك، إذ قد برهنا على أنه مريد الأشياء كلها، وقد نص في الكتاب على أنه لا يرضى بالكفر[١]، فدل على أنهما غيران، فهمـــا أخص من الإرادة، لأنهما الإرادة مع ترك الإعراض، بل مع الإنعام والإفضال، فهما راجعان إلى صفات الأفعال، هكذا قيل.

وفـــيه نظـــر: لأنهما إذا رجعا إلى صفات الأفعال يكونان مباينين للإرادة لأنها من صفات الذات[٢].

فإن قلت: فمن قال: بترادفهما مع الإرادة، ما قوله في الآية الكريمة[٣]؟

قلت: يقول: الإضافة في عباده للتكريم مثل قوله: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ ﴾ [الحجر: ٤٢] أي: عبادي المخلصين، كذا ذكره الواحدي[٤] في الوسيط.

---

(١) لقوله تعالى: ﴿ إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾ [الزمر: ٧].

(٢) ذكر ابن القيم رحمه الله بأنه ليس كل شيء أراده الله فقد أحبه، وهو أحد قولي الأشعري، وقول المحققين من أصحابه، وهذا الذي يدل عليه الكتاب والسنة والمعقول، كما أنه ليس كل شيء أحبه الله فقد أراده فإنه قد يريد الشيء ديناً ويرتضيه ولا يريده كوناً، وتقديراً، فإنه سبحانه يحب طاعة عباده كلهم، ولم يردها، ويحب التوبة من كل عاص، ولم يرد ذلك كله تكويناً إذ لو أراده لوقع، فالمحبة، والإرادة غير متلازمين، فإنه يريد كون ما لا يحبه، ويحب ويرضى بأشياء لا يريد تكوينها، ولو أرادها لوقعت.

راجع: بدائع الفوائد: ٢/٦-٧.

(٣) يعني قوله تعالى: ﴿ إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾.

(٤) هو علي بن أحمد بن محمد أبو الحسين الواحدي النيسابوري المفسر كان أستاذ عصره في علـــم التفسير، والنحو، ودأب في العلـــوم، وأخذ اللغة، وتصدر للتدريس، والإفادة مدة =

قوله: «وهو الرازق».

أقول: الرازق - لغة - مصدر بمعنى إخراج الحظ إلى الغير لينتفع به، فأطلـق على المرزوق، وهو المعطى للانتفاع، وشاع في ذلك حتى صار حقيقة[1].

ثم اختلف أهل الحق، والاعتزال، فعند أهل الحق عام في الحلال، والحرام.

والدليل عليه: إطلاق المعنى اللغوي عن القيد، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾ [يـونس: ٥٩]، لأنـه تعالى سمى الحلال، والحرام رزقاً. ولقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى/ ق(١٤٣/أ

= طويلة، وكان شاعراً له مؤلفات كثيرة منها الوسيط، والبسيط، والوجيز، في التفسير، وأسباب النـزول، والإغراب في الإعراب، والتحبير في شرح الأسماء الحسنى، وشرح ديوان المتنبي، ونفي التحريف عن القرآن الشريف. توفي بنيسابور سنة (٤٦٨هـ).
راجع: طبقات المفسرين: ٣٨٧/١، وطبقات القراء: ٥٢٣/١، ووفيات الأعيان: ٤٦٤/٢، وإنباه الرواة: ٤٦٤/٢، وطبقات السبكي: ٢٤٠/٥، والبداية والنهاية: ١١٤/١٢، وبغية الوعاة: ١٤٥/٢، وشذرات الذهب: ٣٣٠/٣، وطبقات ابن هداية الله: ص/١٦٨.

(١) يقال: رزق الله الخلق يرزقهم، والرزق بالكسر اسم للمرزوق والجمع أرزاق مثل حمل، وأحمال، وارتزق القوم: أخذوا أرزاقهم فهم مرتزقة.
واصطلاحاً: اسم لما يسوقه الله إلى الحيوان فيأكله، فيكون متناولاً للحلال، والحرام عند أهل الحق.
وعند المعتزلة: عبارة عن المملوك يأكله المالك بناء على أن الحرام ليس رزقاً عندهم.
راجع: مختار الصحاح: ص/٢٤١، والمصباح المنير: ٢٢٥/١، والتعريفات: ص/١١٠.

من أ) ﴿ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦][(١)] وكم من ظالم لا يأكل في عمره إلا حراماً طلقاً، فلو لم يسمى ما يأكله رزقاً كيف تستقيم الآية[(٢)]؟

قالوا[(٣)]: أمر بالإنفاق من الرزق فقال: ﴿أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰكُم﴾ [البقرة: ٢٥٤]، ومدحهم على الإنفاق من رزقه، فقال: ﴿وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣].

---

(١) ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

(٢) يعني أن المعتزلة يقولون: إن من لم يأكل في عمره إلا الحرام لم يرزقه الله تعالى أصلاً، وهذا مخالف للآية التي ذكرها الشارح، لأنه تعالى لا يترك ما أخبر بأنه عليه، كما أن الرزق عند الاطلاق يقصد به أمران:
الأول: ما ينتفع به العبد، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾، وقوله ﷺ: «إن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها» ونحو ذلك.
الثاني: ما يملكه العبد، وهذا هو المراد في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] وقوله: ﴿وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقۡنَٰكُم﴾ [المنافقون: ١٠] وهذا هو الحلال الذي ملكه الله إياه، والعبد قد يأكل الحلال، والحرام، فهو رزق بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثاني. وما اكتسبه، ولم ينتفع به هو رزق بالاعتبار الثاني دون الأول، فإن هذا في الحقيقة مال وارثه لا ماله.
راجع: مجموع الفتاوى: ٥٤١/٨، وشرح المقاصد: ٣١٨/٤-٣١٩، وتشنيف المسامع: ق(١٦٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٤/ب - ١٦٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٣/٢، وهمع الهوامع: ٤٥١-٤٥٢، ومقالات الإسلاميين: ص/٢٥٧.

(٣) يعني المعتزلة وبيان مذهبهم: أن من حصل الرزق بغير تعب فالله هو الرزاق له، ومن حصل له بتعب، فهو الرازق لنفسه، ولا يطلق اسم الرزق عندهم إلا على الحلال لاستناده إلى الله في الجملة والمستند إليه لانتفاع عباده يقبح أن يكون حراماً يعاقبون عليه، ورد عليهم بأنه لا قبح بالنسبة إليه تعالى يفعل ما يشاء، وإنما عاقبهم على الحرام لسوء مباشرتهم أسبابه. =

قلـــنا: قرينة الأمر، والمدح على الإنفاق حقيقية، ولا كلام في ذلك، إنما الكلام في تناول الاسم عند انتفاء القرائن[1].

قوله: ((بيده الهداية)).

أقـــول: عنـــد أهـــل الحق أن إسنـــاده الهدايـــة[2]، والإضلال[3]

= راجع: شرح المقاصد: ٣١٨/٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٣/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥١.

(١) الحرام ليس هو الرزق الذي أباحه الله له، ولا يحبه الله ولا يرضاه ولا أمر ينفق منه، بل من أنفق من الحرام، فإن الله تعالى يذمه، ويستحق بذلك العقاب في الدنيا، والآخرة بحسب دينه، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [البقرة: ١٨٨] وهذا أكل المال بالباطل، ومع هذا يعتبر الحرام رزقاً بمعنى أن الله تعالى سبق في علمه، وقدره، ومشيئته وقوعه لكن لا عذر لأحد في القدر، بل القدر يؤمن به، وليس لأحد أن يحتج على الله بالقدر في ارتكاب المعاصي.
راجع: مجموع الفتاوى: ٥٤٢/٨-٥٤٤.

(٢) الهدى - لغة -: البيان، والإرشاد، وفي لغة أهل الحجاز يتعدى بنفسه يقال: هديته الطريق، وعند غيرهم يتعدى بالحرف، فيقال: هديته إلى الطريق.
واصطلاحاً: الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، وقيل: هو سلوك طريق يوصل إلى المطلوب.
راجع: مختار الصحاح: ص/٦٩٢-٦٩٣، والمصباح المنير: ٦٣٦/٢، والفروق اللغوية: ص/١٧٢، والتعريفات: ص/٢٥٦، والمفردات للراغب: ص/٥٣٨-٥٤٢.

(٣) أضل الشيء أضاعه، وأهلكه، وضل الرجل الطريق إذا لم يهتد إليه من باب ضرب، والأصل في الضلال الغيبة، ومنه قيل للحيوان الضائع: ضالة، ولغيره ضائع، ولقطة.
واصطلاحاً: فقدان ما يوصل إلى المطلوب، أو سلوك طريق لا يوصل إلى المطلوب.
راجع: مختار الصحاح: ص/٣٨٣، والمصباح المنير: ٣٦٣/٢، والتعريفات: ص/١٣٨، والمفردات للراغب: ص/٢٩٧-٢٩٩.

والطبع[(١)]، والختم[(٢)] إليه تعالى حقيقة، وإلى غيره مجازاً وهما من صفات الأفعال[(٣)].

فمعنى الهداية: خلق الإيمان، والاهتداء، والإضلال: خلق الكفر، والضلال، لأن الممكنات كلها مستندة إليه ابتداء لا موجد غيره[(٤)].

---

(١) الطبع: السجية التي جبل عليها الإنسان، وهو في الأصل مصدر، والطبع: الختم، وهو التأثير في الطين ونحوه، أو هو أن تصور الشيء بصورة ما كطبع السكة، وطبع الدراهم، وهو أعم من الختم، وأخص من النقش، واصطلاحاً: ما يقع على الإنسان بغير إرادة.
راجع: المفردات للراغب: ص/٣٠١، ومختار الصحاح: ص/٣٨٧، والمصباح المنير: ٢/٣٦٨-٣٦٩، والتعريفات: ص/١٤٠.

(٢) الختم: مصدر ختمت، وهو تأثير الشيء كنقش الخاتم، والطابع، يقال: ختم الشيء من باب ضرب، وخاتمة الشيء آخره، واختتم الشيء ضد افتتحه.
ويطلق الختم على الأثر الحاصل عن النقش، أو الاستيثاق من الشيء والمنع منه اعتباراً بما يحصل بالختم على الكتب، والأبواب نحو قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]. وقوله: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ﴾ [الجاثية: ٢٣].
راجع: المفردات للراغب: ص/١٤٢-١٤٣، ومختار الصحاح: ص/١٦٩، والمصباح المنير: ١/١٦٣.

(٣) تقدم بيان موقف السلف منها فيما سبق.

(٤) مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى بيده الهداية، والإضلال وقد استدلوا على ذلك بآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]، ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً -

والمعتزلة - بناءً على أصلهم الفاسد[1] - أنه لو خلق فيهم الاهتداء، أو الضلال لما صح منه المدح، والثواب، ولا الذم، والعقاب.

قالوا: هدايته - تعالى - معناها: الإرشاد إلى طريق الحق لقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَـٰمِ﴾ [يونس: ٢٥] أي: كل أحد، والإضلال: وجدان الشخص ضالاً.

وقال بعضهم: الهداية الدلالة الموصلة إلى المطلوب، فالمؤمن مهدي: لأنه واصل إلى المطلوب، والكافر ليس بمهدي: لأنه ليس واصلاً إليه.

= وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢].

وذهبت المعتزلة إلى أنها بيد العبد يهدي نفسه، ويضلها بناء على قولهم: إنه يخلق أفعاله من هدى، وضلال، وأن نسبة الهداية إليه تعالى إنما هي بمعنى أنه أعان عليها بخلق القدرة، وأنه تعالى لا يضل أحداً، وأنه لو أضله لظلمه، ونسبة الإضلال إليه تعالى معناها منع الألطاف التي يحصل بها الاهتداء، وأن الضال أضل نفسه.

والكتاب والسنة مشحونان بالرد عليهم، وإبطال قولهم، وقد سبق بعض من ذلك في أدلة أهل الحق.

راجع: الطحاوية مع شرحها: ١/١٢١-١٢٢، وشرح المقاصد: ٤/٣٠٩-٣١١، والمواقف: ص/٣١٦-٣٢٠، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/١٩١، وتشنيف المسامع: ق(١٦٤/أ-ب) والغيث الهامع: ق(١٦٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٣، وهمع الهوامع: ص/٤٥٢، ومجموع الفتاوى: ٨/٧٨-٨٠.

(١) يعني قولهم: بأن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم وقد سبق بيان ذلك.

وأمـــا الإضلال، فإسناده إليه - تعالى - مجاز عن إقداره وتمكينه، والإضلال حقيقة فعل الشيطان.

وعند أهل الحق الهداية على قسمين:

بمعنى الإرشاد إلى طريق الحق، وهي عامة للمؤمن، والكافر، وبمعنى خلـــق الاهـــتداء، والإيمان، وهي خاصة بالمؤمن، وقد أشير إليهما في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ[1]/ ق(١٢٧/ب من ب) وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥].

فـــأول الآيـــة في العامة، وآخرها في الخاصة[2]، اللهم اهدنا سواء السبيل.

قوله: ((والتوفيق خلق قدرة الطاعة)).

---

(١) آخر الورقة (١٢٧/ب من ب).

(٢) وبهذا التقسيم يجمع بين قوله تعالى - في حق نبيه ﷺ-: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: ٥٦].

وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢] بأن المراد بالأولى نفي هداية التوفيق، والتسديد بفعل المأمور واجتناب المنهي، فهذه خاصة بالله تعالى، كما قال: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [هود: ٨٨]، فلا يقدر عليها أحد غيره سبحانه، والمراد بالآية الثانية إثبات هداية الإرشاد، والدلالة، وهذه مهمة الرسل، ومن تبعهم.

راجع: تفسير ابن كثير: ٣/٣٩٥، ٤/١٢٣، وفتح القدير للشوكاني: ٤/١٧٨، ٥٤٥، وتيسير العزيز الحميد: ص/٣٠٠.

أقــول: اختلف في معنى التوفيق[1]، الجمهور: على أنه خلق قدرة الطاعة، وضده الخذلان: وهو خلق قدرة المعصية[2].

وقــال إمــام الحرمين: التوفيق خلق الطاعة[3] وإنما عدل عن قول الأصحاب: لأن قدرة العبد ليست في فعله.

قــال: ومعنى العصمة معنى التوفيق، فإن عممت كانت توفيقاً عاماً وإن خصصت كان توفيقاً خاصاً[4].

واللطف[5]: منهم من جعله مرادفاً للتوفيق.

---

(١) يقال: وفقه الله توفيقاً، أي: سدده، واستوفق الله سأله التوفيق ومنه: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [هود: ٨٨] أما الوفق من الموافقة بين الشيئين كالالتحام، والوفاق الموافقة والتوافق الاتفاق، والتظاهر، ووافقه، أي: صادفه.
واصطلاحاً: جعل الله فعل عباده موافقاً لما يحبه، ويرضاه.
راجع: المفردات للراغب: ص/٥٢٨، مختار الصحاح: ص/٧٣٠، والمصباح المنير: ٦٦٧/٢، وشرح المقاصد: ٣١٢/٤، والتعريفات: ص/٦٩.

(٢) وهذا مذهب الأشعري، وأكثر أصحابه.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٤/ب-١٦٥/أ) والغيث الهامع: ق(١٦٥/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٣/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٣.

(٣) راجع: الإرشاد له: ص/٢٢٣.

(٤) نفس المرجع السابق: ص/٢٢٤.

(٥) لطف الشيء، فهو لطيف من باب قرب: صغر جسمه، وهو ضد الضخامة، والاسم اللطافة بالفتح، ولطف الله بنا لطفاً من باب طلب، أي: رفق بنا، والاسم اللطف ومنه قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفُۢ بِعِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ١٩] يعني أنه سبحانه رفيق بعباده في هدايتهم، وتوفيقهم، وتيسير أمور معاشهم، وقولهم: تلطفت بالشيء: يعني ترفقت به. =

وقـــال المصنف: اللطف شيء يقع عنده صلاح العبد، فكل فعـــل علـــم الله أن العبد يطيع عنده بالطاعة والإيمان، فهو لطف. وما وقع من ألفاظ الشارع في حق الكفار من الختم[١]، والطبع[٢]، والأكنة[٣].

= وفي الاصطلاح: ما ذكره الشارح من الخلاف عن المصنف، وغيره.

وقالت المعتزلة: اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركاً أو إتياناً، أو يقرب منهما مع تمكنه من الحالين، واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس في معلومه ما هو لطف في حق الكل.

ومن هاهنا حملوا المشيئة في مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [السجدة: ١٣] على مشيئة قسر، وإلجاء، وقد تقدم بأن المشيئة نوعان: مشيئة كونية قدرية، ومشيئة دينية إيمانية شرعية وهي المراد هنا.

راجع: المفردات للراغب: ص/٤٥٠، ومختار الصحاح: ص/٥٩٨، والمصباح المنير: ٥٥٣/٢، وشرح المقاصد: ٣١٢/٤، والكشاف للزمخشري: ٢٤٢/٣، وتشنيف المسامع: ق(١٦٥/أ).

(١) كقوله تعالى: ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ﴾ [البقرة: ٧] وقوله: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ ﴾ [الجاثية: ٢٣].

(٢) وردت آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾، ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٠٠-١٠١]، ﴿كَذَٰلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [يونس: ٧٤]، ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٥٩]، ﴿فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ [المنافقون: ٣].

(٣) الكن: السترة، والجمع أكنان قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا ﴾ [النحل: ٨١]، والكنان: الغطاء الذي يكـــن فيه الشيء، والجمـــع أكنة نحو غطاء، =

فمعناها: خلق الضلالة، كما قدمنا، وإسناده إليه تعالى حقيقة.

قوله: «والماهية مجعولة».

أقول: اختلف المتكلمون، والفلاسفة في أن الماهية مجعولة، أم لا؟

بعد الاتفاق على أن الممكن لا بد له من فاعل مؤثر فيه.

فذهب أهل الحق: إلى أنها مجعولة مطلقاً.

والفلاسفة، والمعتزلة: إلى أنها ليست مجعولة، أي ليس شيء منها بجعل الجاعل.

وفصل بعضهم: فقال: البسائط ليست مجعولة بخلاف المركبات[1] والضروري هنا محل الخلاف.

= وأغطية قال تعالى: ﴿جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الكهف: ٥٧] وقوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ﴾ [فصلت: ٥].

قيل: معناه في غطاء عن تفهم ما تورده علينا، كما قال أشباههم: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١].

قال الكسائي: كن الشيء ستره، وصانه من الشمس، وبابه رد، وأكنه في نفسه إذا أسره. قال تعالى: ﴿أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

راجع: المفردات: ص/٤٤٢ ومختار الصحاح: ص/٥٨٠، والمصباح المنير: ٥٤٢/٢، والتعريفات: ص١٨٧.

(١) ومعنى هذا الخلاف: أن الممكنات قبل دخولها في الوجود هل تأثير الفاعل بجعلها ذواتاً، أو في جعل الذوات موجودة؟ وهذا الخلاف راجع لمسألتين:

الأولى: الخلاف في المعدوم هل هو شيء، أو لا؟ وقد تقدم بيان ذلك. =

فنقول: لما كان عند الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني لوازم الماهية[1] / ق(١٤٣/ب من أ) على ثلاثة أقسام، إما لوازم الماهية من حيث هي

= الثاني: الخلاف في الماهيات هل هي متقررة بذواتها، أم لا؟ فأهل السنة، والجماعة - بناءً على قولهم: إن المعدوم ليس شيئاً ولا ذاتاً، ولا ثابتاً، وأن الماهيات غير متقررة بذواتها - جعلوا الماهيات مجعولة بجعل الله تعالى.

والمعتزلة ومن تبعهم - بناءً على قولهم: إن الماهيات متقررة بذواتها وأن المعدوم شيء جعلوا ماهيته ثابتة في حال العدم في الخارج ولا تأثير للصانع فيه، إذا أوجده إلا في إعطاء صفة الوجود - فلم يجعلوا الماهيات مجعولة، وإنما المجعول اتصافها بالوجود في الخارج ولم يؤثر في الماهية بجعلها ماهية، ولا في الوجود بجعله وجوداً ولا في اتصاف الماهية بالوجود بجعلها ثابتاً في الخارج، إذ لو كانت الإنسانية بجعل جاعل لم تكن الإنسانية عند عدم الجاعل إنسانية، وسلب الشيء عن نفسه محال. وقولهم هذا يلزم منه إنكار الصانع تعالى عما يقولون علواً كبيراً.

قال الفخر الرازي: «وزعم جمهور المعتزلة، والفلاسفة أن تأثير المؤثر يكون في وجود الأمر لا في ماهيته، وهو باطل، لأن الوجود لا ماهية له، فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهية لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود».

وقد ذكر الشارح مذهب الفلاسفة، والمعتزلة، وما استدلوا به، ثم ذكر أنه عند التحقيق لا خلاف بين هذه الأقوال التي سبقت في هذه المسألة كما سيأتي.

راجع: المحصل للرازي: ص/٧٨-٨٥ والمعالم له: ص/٣٠-٣١، وشرح المقاصد: ١/٤٢٧-٤٣٢، والمواقف للإيجي: ص/٦٢-٦٣، وتشنيف المسامع: ق(١٦٥/أ) والغيث الهامع: ق(١٦٥/ب-١٦٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٣-٤١٤، وهمع الهوامع: ص/٤٥٣-٤٥٤.

(١) آخر الورقة (١٤٣/ب من أ).

كالـــزوجية للأربعـــة، والفردية للثلاثة، فإنهما لا يفارقان ماهية الأربعة، والثلاثة حيث وجدتا ذهناً، وخارجاً.

وإما لوازم الوجود الذهني: كالكلية، والذاتية، والعرضية، والجنسية، والفصلية، فإنها من لوازم الماهية لا مطلقاً، بل بالنظر إلى وجودها الذهني.

وإمـــا لـــوازم الوجود الخارجي: كالحدوث لماهية الجسم، فإنه من لوازم وجوده الخارجي.

ولـــا كان - عند المعتزلة - إعدام الممكنات، أي: الماهيات الممكنة ثابتة أزلية لم يتصور جعل بالنظر إليها، بل بالنظر إلى الوجود الحادث.

[ونظر بعضهم إلى أن المركب يحتاج إلى الأجزاء، والبسيط لا يحتاج إلـــيها، فقـــال: المركبة مجعولة دون البسائط، وهذا قول باطل][1]: لأن الاحتـــياج مـــن لوازم الممكن، فلا تفاوت بين المركب، والبسيط، كما ستقف عليه في أثناء هذا التقرير.

وأهـــل الـــسنة لما لم يكن عندهم وجود ذهني، ولا تقرر في العدم للماهيات أيضاً، جزموا القول بأن الماهيات كلها مجعولة.

ويظهـــر لك من هذا أن لا خلاف في التحقيق بين الطوائف، لأن الجعل الذي يقول به أهل الحق، معناه، جعل الذات متصفة بالوجود، أي: ما تعلق تأثير المؤثر به ليس هو الماهية بمعنى أن ماهية الإنسان - مع قطع

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

النظـــر عـــن الوجـــود - وقع عليها تأثير المؤثر، لأنها مع قطع النظر عن الوجود ليست بشيء، ولا ثابتة، فكيف يعقل التأثير؟.

وكـــذلك الوجود ليس محلاً للتأثير، لأن الوجود ليس موجوداً في الخارج، بل هو أمر اعتباري.

بل معنى تأثير المؤثر تصير الماهية المعقولة متصفة بالوجود الخارجي.

مثاله: الصباغ الذي يصبغ الثوب ليس تأثيره في الثوب بمعنى جعله الثوب ثوباً، ولا في الصبغ كذلك، لأن الصبغ غير موجودة كالثوب، بل تأثيره في تصييره الثوب متصفاً بالصبغ.

فعلى هذا ارتفع النـــزاع: لأن القائلين: بأن الماهيات ليست مجعولة، يريدون بالنظر إلى نفس الماهية، والوجود الذهني، كما هو رأي الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني.

أو بالنظـــر إلى تقـــررها في حال العدم كما تقوله المعتزلة، والكل قائلون بأنها مجعولة بالنظر إلى الوجود الخارجي.

وأما أهل الحق، فلم يقولوا بالوجود الذهني، ولا بالتقرر في العدم، فعـــندهم لا جعل إلا بالنظر إلى الوجود الخارجي، إذ لا يقول عاقل بأن تأثير المؤثر في الماهية المعدومة حال عدمها.

فقد اتضح لك المقام، ونجوت مما خبط فيه الأقوام.

قوله: «أرسل الرب تعالى رسله بالمعجزات».

أقـــول: مما يجب على المكلف اعتقاد أن الله أرسل الرسل من البشر إلى البشر(١) مبشرين، ومنذرين(٢).

وبـــدوهم لا يمكن الوصول إلى الله، ولا يصح سلوك الطريق إليه، لأن العقل لا يقدر على إدراك أحوال يوم القيامة، والحشر، والنشر(٣).

---

(١) لقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٣]، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وغيرها من الآيات كثيرة.

(٢) لقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥]، ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ﴾ [غافر: ١٨] وغيرها كثيرة.

(٣) ولذا بعث الله الرسل، وأقام الأدلة على صدقهم بما أجراه على أيديهم من المعجزات الظاهرات، وجعل من أركان الإيمان التصديق بذلك، وخالف في ذلك من لا عبرة بخلافة، وهم طوائف من الفلاسفة، وغيرهم فأنكروه، وأنكروا ما يترتب عليه من النشر، والحشر، والجنة، والنار، ومنهم البراهمة.

والبعثة لتضمنها مصالح لا تحصى لطف من الله تعالى، ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافاً للمعتزلة، ولا عنه خلافاً للحكماء، وبعض المتكلمين ذهاباً إلى أن مقتضى الحكمة يجب أن يقع لامتناع السفه كالمعلوم وقوعه لامتناع الجهل.

وزعم بعض الفلاسفة أن النبوة مكتسبة للعبد بمباشرة أسباب خاصة ويفسروها بأنها صفاء، وتجل للنفس يحدث لها من الرياضات بالتخلي عن الأمور الذميمة، والتخلق =

وأيـــده بالمعجزات الباهرات إذ مدعي النبوة لا بد له من دليل على دعـــواه، والمعجـــزة دليله؛ لأنه تصديق فعلي من الله بمثابة أن يقول: هذا رسولي إليكم.

ولم ينحصـــــر / ق(١٤٤/أ من أ) عـــــدد الأنبيـــــاء(١)، ولا

= بالأخلاق الحميدة، ولقولهم هذا كفرهم أهل الحق، لأنه يلزم من قولهم: أن النبوة مكتسبة تجويز نبي بعد نبينا محمد ﷺ، وهذا مستلزم لتكذيب القرآن، والسنة، والإجماع.

قال تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، ولقوله ﷺ: «لا نبي بعدي» وأجمعت الأمة على إبقائه على ظاهره.

راجع: المحصل للرازي: ص/٣٠١ وما بعدها، والمعالم له: ص:٩٩ وما بعدها، والمواقف: ص/٣٣٧، ٣٤٩، وما بعدها، وشرح المقاصد: ١٩/٥، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٢٧-١٢٨، وتشنيف المسامع: ق(١٦٥/ب) والغيث الهامع: ق(١٦٦/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٤/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٤.

(١) النبي - في اللغة - قيل: مأخوذ من النباوة، أو النبوة بفتح النون المشددة، وسكون الباء، وهي المكان المرتفع، وقيل: مأخوذ من النبأ، وهو الخبر العظيم، فإن كان النبي مأخوذاً من النباوة أو النبوة، فالنبوة على الأصل كالأبوة، وإن كان مأخوذاً من النبأ، وهو الخبر لإنبائه عن الله تعالى، فعلى قلب الهمزة واواً، ثم الإدغام كالمروة.

قلت: ولا مانع أن يكون المعنيان جميعاً قد لُوحِظَا في هذا الوضع اللغوي فالنبي آت بالخبر العظيم عن الله، وهو كذلك رفيع القدر عند الله، وعند المؤمنين، وهو كذلك يكون من أشراف قومه.

والرسول - لغة -: المبعوث، والموجه لغيره.

أما في الاصطلاح: فالنبي من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو إليها. =

= وقيل: المبعوث لتقرير شريعة سابقة، والرسول: من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو إليها، وعلى ما سبق يكون كل رسول نبياً وليس كل نبي رسولاً، فالنسبة بينهما العموم، والخصوص المطلق، والنبي أعم مطلقاً، وقيل: النبي من أوحي إليه بشرع، ولم يؤمر بتبليغه، وهذا تعريف غير مسلم، لأنه يخالف النصوص الواردة في الكتاب، والسنة الدالة على وجوب البيان، والتبليغ، وتحريم كتمان العلم، فإن الله تعالى قد أخذ الميثاق على أهل العلم ألا يكتموه، وعاب أولئك الذين يكتمون العلم وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، مع أن الله تعالى بين وظيفة أنبياء بني إسرائيل بقوله في شأن التوراة: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤]، وبقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُواْ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُواْ ۖ قَالُواْ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٦]، وذهبت المعتزلة، وغيرهم إلى أنه لا فرق بين الرسول، والنبي اصطلاحاً لأن الله تعالى خاطب محمداً ﷺ مرة بالنبي، وأخرى بالرسول.

وقال الجرجاني: «النبي من أوحي إليه بملك، أو ألهم في قلبه، أو نبه بالرؤيا الصالحة، فالرسول أفضل بالوحي الخاص الذي فوق وحي النبوة لأن الرسول هو من أوحى إليه جبريل خاصة بتنـزيل الكتاب من الله».

راجع: المفردات للراغب: ص/١٩٥-١٩٦، ٤٨١-٤٨٢، ومختار الصحاح: ص/٢٤٢-٢٤٣، ٦٤٢، ٦٤٤، والمصباح المنير: ١/٢٢٦-٢٢٧، ٢/٥٩١، وشرح المقاصد: ٥/٥-٦، والتعريفات: ص/١١٠، ٢٣٩ والجامع لشعب الإيمان: ص/٢٧٥-٢٧٦.

الرسل[١]، قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ[٢] وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨].

وآخرهم أفضلهم سيد الأولين، والآخرين محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، فهو خاتم الأنبياء، كما نطق به التنزيل[٣].

---

(١) عدم حصر عدد الأنبياء، والمرسلين هو الراجح للدليل المذكور، مع أنه قد وردت أحاديث في تحديدهم ولكنها متكلم فيها.
راجع: تفسير الطبري: ٥/٢٠-٢١، ٢٤/٥٦-٥٧، وتفسير ابن كثير: ١/٥٨٦-٥٨٩، ٤/٨٩-٩٠، وتفسير القرطبي: ٦/١٧-١٨، ١٥/٣٣٤، وتفسير الشوكاني: ١/٥٣٨، ٤/٥٠٢، والجامع لشعب الإيمان: ص/٢٧٣-٢٧٤.

(٢) الأنبياء الذين نص الله على أسمائهم في القرآن هم: آدم، وإدريس، ونوح، وهود، وصالح، وإبراهيم، ولوط، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، ويوسف، وأيوب، وشعيب، وموسى، وهارون، ويونس، وداود، وسليمان، وإلياس، واليسع، وزكريا، ويحيى، وعيسى، وذو الكفل، وسيدهم محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين.

(٣) قال الله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «مثلي، ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه، وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين» وفي رواية جابر رضي الله عنه: فأنا موضع اللبنة جئت فختمت الأنبياء. وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف علياً، فقال: أتخلفني في الصبيان، والنساء، قال: ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه ليس نبي بعدي. وفي رواية: «إلا إنه لا نبي بعدي»، وكذا رواه أحمد عن فاطمة رضي الله عنها. =

وسيدهم كما تواتر بذلك الأخبار[1]، وأفرادها، وإن كانت آحاداً إلا أن القدر المشترك منه متواتر.

= راجع: صحيح البخاري: ٣/٦، وصحيح مسلم: ٧/٦٤-٦٥، ١٢٠، ومسند أحمد: ١٧٢/٢، ٢١٢، ٢٩٧، ٣٢/٣، ٢٦٧، ٣٣٨، ٢٧٨/٥، ٣٦٩/٦، ٤٣٨، وتحفة الأحوذي: ١٠/٨١:، وسنن أبي داود: ٤١٤/٢، وسنن ابن ماجه: ٥٨/١.

(١) كحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع، وأول مشفع»، وفي رواية: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر».

والسيد: هو الذي يفوق قومه في الخير، ويفزع إليه في النوائب، والشدائد، فيقوم بأمرهم، ويتحمل عنهم المكاره، ويدفعها عنهم.

وأما تقييده بيوم القيامة، مع أنه سيدهم في الدنيا، والآخرة لأن يوم القيامة يظهر سؤدده لكل أحد، ولا يبقى مانع، ولا معاند بخلاف الدنيا، فقد نازعه ذلك فيها ملوك الكفار، وزعماء المشركين، من باب قوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦] مع أن الملك له سبحانه قبل ذلك، لكن كان في الدنيا من يدعي الملك، أو من يضاف إليه مجازاً، فانقطع كل ذلك في الآخرة. ولا يتعارض هذا الحديث مع قوله ﷺ: «لا تفضلوا بين الأنبياء» فقد جمع بينهما العلماء من عدة وجوه:

إحداها: أنه ﷺ قال قبل أن يعلم أنه سيد ولد آدم، فلما علم أخبر به.

والثاني: قاله أدباً، وتواضعاً.

والثالث: أن النهي إنما هو عن تفضيل يؤدي إلى تنقيص المفضول.

والرابع: إنما نهى عن تفضيل يؤدي إلى الخصومة، والفتنة كما هو المشهور في سبب الحديث.

=

وقـــد / ق(١٢٨/أ من ب) أرسل إلى الناس كافة نطق به القرآن[(١)].
وبعث إلى الجن كما بعث إلى الإنس لقوله: «بعثت إلى الأحمر والأسود»[(٢)]

= الخامس: أن النهي مختص بالتفضيل في نفس النبوة فلا تفاضل فيها، وإنما التفاضل بالخصائص، وفضائل أخرى.

ولا بد من اعتقاد التفضيل لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] ولهذا أخبر الرسول ﷺ بفضله امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١]، ولأنه من البيان الذي يجب عليه تبليغه إلى أمته ليعرفوه، ويعتقدوه، ويعملوا بمقتضاه، ويوقروه ﷺ. لا للفخر كما بينها في الرواية الأخرى التي سبقت.

راجع: صحيح مسلم: ٥٩/٧، وشرح النووي عليه: ٣٧/١٥-٣٨، وتحفة الأحوذي: ٨٢/١٠، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٣٠-١٣١، ومعالم أصول الدين للرازي: ص/١٠٩.

(١) لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨].

(٢) عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول ﷺ: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود، وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وجعلت لي الأرض طيبة طهوراً ومسجداً، فأيما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان، ونصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة».

هذا لفظ مسلم، وعنده - أيضاً - في رواية أبي هريرة: «وأرسلت إلى الخلق كافة» وعند البخاري من رواية جابر «وبعثت إلى الناس كافة».

راجع: صحيح مسلم: ٦٣/٢-٦٤، وصحيح البخاري: ١١٢/١-١١٣.

والأسود[١]: الجن[٢].

---

(١) اختلف في تفسير هذا الحديث على أقوال:
قيل: المراد بالأسود: السودان، وبالأحمر من عداهم من العرب، وغيرهم.
وقيل: المراد بالأحمر البيض من العجم، وغيرهم، وبالأسود العرب لغلبة السمرة عليهم، وغيرهم من السودان.
وقيل: الأحمر: الإنس، والأسود: الجن كما ذكره الشارح.
قال النووي: «والجميع صحيح، فقد بعث إلى جميعهم» بعد ما ذكر الأقوال السابقة.
وقد فسر قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩] أي: بلغه القرآن من الإنس، والجن، وكذلك فسر قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١] وقد انعقد الإجماع على بعثته ﷺ للإنس، والجن.
راجع: شرح النووي على مسلم: ٥/٥، وتفسير ابن كثير: ١٢٧/٢، ٣٠٩، والكشاف للزمخشري: ١٠/٢، ٨١/٣، وفتح القدير للشوكاني: ١٠٥/٢، ٦٠/٤.
(٢) الجن: خلاف الإنس، وأصل الجن ستر الشيء عن الحاسة، يقال: جنه الليل، وأجنه: ستره، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦] والجنان: القلب لكونه مستوراً عن الحاسة، والمجن، والمجنة: الترس الذي يجن صاحبه، قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً﴾ [المجادلة: ١٦]، وفي الحديث: «الصوم جنة».
والجنة: كل بستان ذي شجر يستر بأشجاره الأرض قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِى مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ ۖ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ﴾، ﴿وَبَدَّلْنَٰهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ﴾ [سبأ: ١٥-١٦]، والجنين: الولد ما دام في بطن أمه، وجمعه أجنة، والجنين القبر لأنه يستر ويواري نازله.
قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ﴾ [النجم: ٣٢].
والجنة: جماعة الجن، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصافات: ١٥٨]، وقوله: ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٦]. =

= والجنة: الجنون ومنه قوله سبحانه: ﴿مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ﴾ [سبأ: ٤٦].

واصطلاحاً: أجسام لطيفة روحانية مستترة عن الحواس لهم قوة التشكل، والتبدل، فيدخل في هذا التعريف الملائكة، والشياطين، فكل ملائكة جن وليس كل جن ملائكة.

وقيل: الروحانيون ثلاثة أقسام:

أخيار: وهم الملائكة، وسيأتي الكلام عليهم في الشرح بعد قليل.

وأشرار: وهم الشياطين، مردة الجن، كما يطلق الشياطين على مردة الإنس.

وأوساط: فيهم أخيار، وأشرار، وهم الجن، وجميعهم ولد إبليس أعني الشياطين، والجن: روح لطيف يأكل، ويشرب، ويتناكح.

ولم يخالف أحد من طوائف المسلمين في وجود الجن، وجمهور طوائف الكفار على إثبات الجن. أما أهل الكتاب من اليهود، والنصارى فهم مقرون بهم كإقرار المسلمين، وإن وجد فيهم من ينكر ذلك، فكما يوجد في بعض طوائف المسلمين كالجهمية، والمعتزلة حيث أنكروهم وإن كان جمهور الطائفة، وأئمتها مقرون بذلك، وهذا لأن وجود الجن تواترت به أخبار الأنبياء عليهم السلام تواتراً معلوماً بالاضطرار، ومعلوم بالاضطرار أنهم أحياء عقلاء فاعلون بالإرادة، مأمورون، منهيون ليسوا صفات، وأعراضاً قائمة بالإنسان، أو غيره، كما يزعمه بعض الملاحدة.

وهو ونسله يرون بني آدم من حيث لا يرونهم، لكن قد يرى الشياطين، والجن كثير من الإنس غير أن لهم من الاجتنان، والاستتار ما ليس للإنس، وأما آدم فقد رآه حقيقة كما دلت عليه النصوص، في حواره مع آدم، وزوجه، حتى غرر بهما فأكلا من الشجرة التي نهيا عنها.

راجع: المفردات للراغب: ص/٩٨-٩٩، ومختار الصحاح: ص/١١٣-١١٤، والمصباح المنير: ١/١١١-١١٢، ومجموع الفتاوى: ١٥/٧، ١٧/٥٠٩ وما بعدها، وغرائب وعجائب الجان: ص/١٥ وما بعدها، والجامع لشعب الإيمان: ص/٣٠٣ وما بعدها.

وقد نطق التنـــزيل بإيمان الجن به، وسماعهم القرآن منه[1].

واختلف في إرساله إلى الملائكة والظواهر تدل عليه مثل: ﴿لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧][2].

وبعده أفضل الخلق الأنبياء على الإجمال، وبعدهم الملائكة.

هذه عقيدة أهل الحق[3].

---

(١) قال تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ (٢٩) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (٣٠) يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٢٩-٣١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا (١) يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ [الجن: ١-٢].

(٢) وقد ذكر الزركشي نقلاً عن البيهقي، والحليمي أن النبي ﷺ أرسل إلى الجن، والإنس دون الملائكة، وهي مسألة وقع الخلاف فيها.

وقد ذكر الفخر الرازي إمكان إدخالهم لقوله تعالى: ﴿لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ غير أن القول بالدخول يخالف الإجماع. فقال: «العالم: كل ما سوى الله تعالى، ويتناول جميع المكلفين من الجن، والإنس والملائكة لكنا أجمعنا أنه عليه السلام لم يكن رسولاً إلى الملائكة، فوجب أن يكون رسولاً إلى الجن، والإنس جميعاً».

راجع: تفسير الفخر الرازي: ٤٥/١٢، وتشنيف المسامع: ق(١٦٦/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٦/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٤ -٤٥٥، ومعالم أصول الدين: ص/١١١.

(٣) تقدم بأن نبينا محمداً ﷺ أفضل العالمين على الإطلاق ثم اختلف فيمن يليه في الفضل هل هم الأنبياء، أو الملائكة؟ =

والملائكة - عندهم - أجسام لطيفة لهم قوة التشكل، والتبدل قادرة على أفعال شاقة، عباد مكرمون مواظبون على الطاعة معصومون عن المخالفة والفسق[1]، لا يوصفون بالذكورة والأنوثة، ومع ذلك الأنبياء أفضل منهم.

= ذهب الأشعري، وجمهور أصحابه، والشيعة، ورواية لأبي حنيفة وغيرهم إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة، وذهبت الفلاسفة والمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء، واختاره القاضي الباقلاني، والأستاذ أبو إسحاق، وأبو عبد الله الحاكم والحليمي، والإمام فخر الدين في المعالم، بينما في المحصل رجَّح مذهب الجمهور السابق، كما اختار المذهب الثاني أبو شامة المقدسي وذهب الكيا الهراس إلى الوقف في المسألة.

قال الأشموني: وهو أسلم، وذكر البيهقي بأن الناس تكلموا قديماً وحديثاً في المفاضلة بين الملك والبشر، ولكل وجهته فيما ذهب إليه، والأمر فيه سهل، وليس فيه من الفائدة إلا معرفة الشيء على ما هو عليه، وسيأتي ذكر الأدلة على مختار الجمهور في الشرح.

راجع: الجامع لشعب الإيمان: ص/٣١٧، والمعالم للرازي: ص/١٠٧، والمحصل له: ص/٣٢٢-٣٢٥، والمواقف للعضد: ص/٣٦٧-٣٧٠، وشرح المقاصد: ٥/٦٤-٧٢، وتشنيف المسامع: ق(١٦٦/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٦/ب). والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٦، وهمع الهوامع: ص/٤٥٥.

(١) اختلف العلماء في عصمة الملائكة على قولين: ذهب فريق إلى أنهم معصومون عن المخالفة، والخروج عن طاعة ربهم لقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠]، وقوله: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٧]، ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩-٢٠]، ولا خفاء في أن أمثال هذه العمومات تفيد الظن، وإن لم تفد اليقين. =

والدليل - عليه - عقلاً، ونقلاً.

أما عقلاً: فلأن الأنبياء معصومون، مع ما فيهم من الشواغل، والقوى الشهوانية، والغضبية، فالقيام بالعبادة، مع تلك الشواغل أشق، وأحمز، وكل ما كان أشق كان أبلغ في استحقاق الثواب.

= وما يقال: إنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات، فإن أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم، ولا يصح الحكم القطعي، فلا نزاع فيه، وإن أريد أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم، فظاهر البطلان وذهب فريق آخر إلى نفي العصمة عنهم مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠].

قالوا: ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية، ففيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه، وفيه العجب، وتزكية النفس، وفيه أنهم قالوا ما قالوه رجماً بالظن، واتباع الظن في مثله غير جائز، وفيه إنكار على الله فيما يفعله، وهو من أعظم المعاصي.

الثاني: أن إبليس عاص، وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠-٣١] وبدليل أن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟﴾ [البقرة: ٣٤] قد تناوله، وإلا لما استحق الذم.

ولما قيل له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] وقد ردَّ عليهم العضد، والتفتازاني، بأن الدليل الأول كان منهم استفساراً عن الحكمة لا اعتراضاً منهم.

والغيبة: إظهار مثالب المغتاب، وذلك إنما يتصور لمن لا يعلمه، وكذلك التزكية، ولا رجم بالظن، وقد علموا ذلك بتعليم الله، أو بغيره، وبأن ما استدلوا به ثانياً - فإن إبليس كان من الجن، وصح الاستثناء، وتناوله الأمر للغلبة، وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن خلاف الظاهر، مع أن ذكره في معرض التعليل لاستكباره، وعصيانه يأباه.

راجع: المواقف للعضد: ص/٣٦٦-٣٦٧، وشرح المقاصد: ٥/٦٣-٦٥.

ولأنهم بعثوا لتكميل الخلق، والهداية، واحتملوا أعباء النبوة وقاسوا من الجهلة، والسفهاء ما نطق به الآيات[١]، والأخبار.

وأما نقلاً: فلأنهم أمروا بالسجدة[٢] لآدم، والمفضول يؤمر بإكرام الفاضل لا العكس.

ولأن آدم كان في رتبة التعليم، ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم. ولا يرد تعليم جبريل لرسول الله ﷺ، لأنه مجاز عن الإعلام، والإخبار، والمبلغ عن الغير لا يوصف بكونه معلماً إلا تجوزاً.

ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣][٣] والملائكة من العالمين.

---

(١) ورد ذلك في قصص الأنبياء التي قصها القرآن الكريم عن نوح، وإبراهيم، ولوط، وهود، وصالح، وشعيب، وموسى، وعيسى، ومحمد وغيرهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

(٢) الأمر بالسجود لآدم ورد في عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤].
وانظر: سورة الأعراف آية (١١)، وسورة الحجر آية (٢٩) وسورة الإسراء آية (٦١) وسورة الكهف آية (٥٠) وسورة طه آية (١١٦) وسورة ص آية (٧٢).

(٣) الخلاف المذكور سابقاً بين الأنبياء، والملائكة لا بين البشر والملائكة وقد اتفقوا على أن العصاة من المؤمنين دون الأنبياء، والملائكة كما اتفقوا على أن المطيعين دون الأنبياء، والخلاف في التفاضل بين المطيعين، والملائكة، فذهب البعض إلى أن المؤمن الطائع أفضل من الملائكة، وحكي عن الأكثر، وقيد الإمام في الأربعين الملائكة بالسماوية. وذهب فريق آخر إلى أن الملائكة أفضل من المؤمنين الطائعين. =

قالـــوا: قوله تعالى: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء: ١٧٢] صريح في كونهم أفضل من المسيح، كما تقول: لا يستنكف عن إكرام العلماء لا الوزير، ولا السلطان.

الجـــواب: أن تلـــك الآية سيقت للرد على النصارى في ادعائهم الألوهية في المسيح، لكونه مولوداً من غير أب، وهو روح الله المقدس.

قـــيل - لهـــم -: لو كان ذلك مقتضياً للألوهية، لكانت الملائكة أولى بـــذلك، لكونهم مقربين لديه من غير أب، ولا أم، فإذا لم يصلحوا للألوهية، فعيسى بطريق الأولى، لأنه حواه بطن الأم، وتولد، كما يتولد أحدكم.

وللمعتزلة تمسكات أخر بالآيات الظواهر.

والجواب عنها ظاهر، فلا نطول الكتاب بذكرها، فالموفق لا يتوقف فيها.

وقد انقرضت - بحمد الله شرذمة المعتزلة الضالين والعاقبة للمتقين، والحمد لله رب العالمين.

قوله: «والمعجزة أمر خارق للعادة».

أقـــول: لما قدم أن الرسل قد أيدت بالإعجاز عرف المعجزة فقال: هي أمر خارق للعادة[1].

= راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٦/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٥.

(١) المعجزة - لغة -: من أعجز الشيء إذا فاته، وفلان وجده عاجزاً وصيره عاجزاً، والتعجيز: التثبيط، والنسبة إلى المعجزة، والعجز واحدة، ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومعجزة النبي ﷺ ما أعجز به الخصم عند التحدي، والهاء للمبالغة. =

وإنما قال: «أمر» ليشمل الفعل مثل نبع الماء من بين أصابعه[١] ﷺ[٢]./ ق(١٤٤/ ب من أ).

وعدم الفعل: كعدم إحراق النار للخليل صلوات الله عليه[٣] وبمقارنة التحدي: خرجت كرامات الأولياء، والعلامات السابقة على

= واصطلاحاً: أمر خارق للعادة داعية إلى الخير، والسعادة مقرونة بدعوى النبوة، قصد بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول من عند الله، مع عدم المعارضة.

راجع: المفردات للراغب: ص/٣٢٢، ومختار الصحاح: ص/٤١٤، والمصباح المنير: ٣٩٣/٢، والمحصل للرازي: ص/٣٠١، والمعالم له: ص/٩٩، وشرح المقاصد: ١١/٥ -١٩، والمواقف للعضد: ص/٣٣٩-٣٤٢، والتعريفات: ص/٢١٩، وتشنيف المسامع: ق(١٦٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٧/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٦/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٧.

(١) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: «قد رأيتني مع النبي ﷺ وقد حضرت العصر وليس معنا ماء غير فضلة فجعل في إناء، فأتي النبي ﷺ به، فأدخل يده فيه، وفرج أصابعه، ثم قال: حي على أهل الوضوء البركة من الله فلقد رأيت الماء يتفجر من بين أصابعه، فتوضأ الناس وشربوا، فجعلت لا آلو ما جعلت في بطني منه، فعلمت أنه بركة. قلت لجابر: كم كنتم يومئذ قال: ألفاً وأربع مئة».

راجع: صحيح البخاري: ١٤٨/١، وشمائل الرسول لابن كثير: ص/١٧٦، وصحيح مسلم: ٥٩/٧، رواه عن أنس بن مالك وفيه: «فرأيت الماء ينبع من تحت أصابعه».

(٢) آخر الورقة (١٤٤/ب من أ).

(٣) قال تعالى: ﴿قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ﴾ [الأنبياء: ٦٨-٦٩].

البعثة: كتسليم الحجر[١]، وتظليل الغمام[٢]، وسطوع النور في وجوه الآباء الذين انتقل من أصلابهم[٣]، فإن تلك تسمى إرهاصات للنبوة، وبعدم المعارضة: خرجت الشعوذة[٤]، والسحر.

والتحدي: هو الدعوى، والحث على المعارضة مثل قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣].

والخوارق أربعة أقسام: إن قارن التحدي سمي معجزة، وإن قارنت الأعمال الصالحة بدون التحدي، فهي الكرامة، وإن خالفت المقصود تسمى إهانة.

---

(١) عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليَّ قبل أن أبعث إني لأعرفه الآن».
راجع: صحيح مسلم: ٧/٥٨.

(٢) تظليل الغمامة له ﷺ، ورد في ذكر خروجه مع عمه أبي طالب إلى الشام، وقصته مع بحيرا الراهب، قال ابن هشام: «يزعمون أنه - يعني بحيرا الراهب - رأى رسول الله ﷺ، وهو في صومعته في الركب حين أقبلوا، وغمامة تظلله من بين القوم».
راجع: سيرة ابن هشام: ١/١٨٠-١٨٣، والبداية والنهاية: ٢/٢٨٣.

(٣) راجع: سيرة ابن هشام: ١/١٥٥-١٥٧، والبداية والنهاية: ٢/٢٤٩-٢٥١.

(٤) الشعوذة: لعب يرى الإنسان منه ما ليس له حقيقة يقال: شعوذ الرجل شعوذة، ومنهم من يقول: شعبذ الرجل شعبذة بالذال المعجمة.
قال ابن فارس: «شعذ، الشين، والعين، والذال ليس بشيء، قال الخليل: الشعوذة ليست من كلام أهل البادية، وهي خفة في اليدين وأخذة كالسحر».
راجع: معجم مقاييس اللغة: ٣/١٩٣، والمصباح المنير: ١/٣١٤.

كمـــا روى أنه قيل - لمسيلمة الكذاب[١] -: إن محمداً كان يضع يده على عين الأعمى، فيبصر، ويزول عنه العمى، فإن كنت نبياً لم لا تفعل مثله؟

فقـــال: ائـــتوني بأعمى، فوجد هناك أعور، فوضع يده على عينه العوراء، فعميت الصحيحة أيضاً[٢].

---

(١) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي أبو ثمامة، المتنبئ الكذاب، وفي الأمثال: «أكذب من مسيلمة» ولد ونشأ في اليمامة في قرية الجبيلة بقرب العينية بوادي حنيفة، ولقب في الجاهلية بالرحمن وعرف برحمان اليمامة، ولما ظهر الإسلام، وفتح النبي ﷺ مكة، ودانت له العرب، جاءه وفد بني حنيفة، وفيهم مسيلمة، فقابلوا النبي ﷺ وأسلموا فأجازهم غير أن مسيلمة تخلف في الرحال، فذكروا له مكانة مسيلمة فيهم فأمر له بمثل ما أمر لهم، ولما رجعوا إلى ديارهم كتب مسيلمة إلى النبي ﷺ، وأخبره بأن الله قد أشركه معه في الرسالة، فكذبه النبي ﷺ ورد عليه، ولكن قومه اتبعوه عصبية فيما دعاهم إليه، ثم تزوج مسيلمة سجاح التي تنبأت أيضاً فتبعها قوم من بني تميم، وفي السنة الحادية عشرة من الهجرة أرسل أبو بكر رضي الله عنه خالد ابن الوليد لقتال مسيلمة الكذاب فقاتله، وقتله.

راجع: سيرة ابن هشام: ٧٤/٣، والكامل لابن الأثير: ١٣٧/٢-١٤٠، والروض الأنف: ٢٤٠/٢، وفتوح البلدان: ص/٩٤-١٠٠، والبدء والتأريخ: ١٦٢/١، وتأريخ الشعوب الإسلامية: ١٠٠/١، وشذرات الذهب: ٢٣/١، والأعلام للزركلي: ١٢٥/٨، والبداية والنهاية: ٣٢٣/٦-٣٢٧.

(٢) قال ابن كثير: «وذكر علماء التأريخ أنه - أي مسيلمة الكذاب- كان يتشبه بالنبي ﷺ، فبلغه أن النبي ﷺ بصق في بئر، فغزر ماؤه، فبصق مسيلمة في بئر فذهب ماؤه بالكلية، وفي أخرى فصار ماؤه أجاجاً. وتوضأ وسقى بوضوئه نخلاً فيبست، وهلكت، وأتى بولدان يبرك عليهم فجعل يمسح رؤوسهم فمنهم من قرع رأسه، ومنهم من لثغ لسانه» البداية والنهاية: ٣٢٧/٦.

وتـــارة تقع لعوام الناس الذين ليسوا من عداد الأولياء أمور خارقة تسمى تلك معونة.

قوله: ((الإيمان)).

أقول: الإيمان - لغة -: التصديق[١]:﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ [يوسف: ١٧] أي: مصدق.

ويتعدى إلى مفعولين تقول: آمننيه، وآمنت زيداً، ويضمن تارة معنى الإقرار، والاعتراف، فيعدى بالباء، مثل: ﴿ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ [البقرة: ٣]، وتارة معنى الإذعان، فيعدى باللام مثل: ﴿ فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ ﴾ [العنكبوت: ٢٦]، وإذا ثـــبت أنه في اللغة[٢] / ق(١٢٨/ب من ب) التصديق، فهو في الشرع - أيضاً - كذلك، و لم ينقل.

أما أولاً: فلأن النقل خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدليل.

وأما ثانياً: فلحديث جبريل حين سأل عن الإيمان، فقال رسول الله ﷺ في جوابه: «الإيمان أن تؤمن بالله»[٣] أي: تصدق إلى آخر الحديث.

---

(١) راجع: مختار الصحاح: ص/٢٦-٢٧، والمصباح المنير: ١/٢٤-٢٥، والمفردات للراغب: ص/٢٥-٢٦، ومعجم مقاييس اللغة: ١/١٣٣-١٣٥.

(٢) آخر الورقة (١٢٨/ب من ب).

(٣) عن أبي هريرة قال: كان النبي ﷺ بارزاً يوماً للناس، فأتاه جبريل فقال: ما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتابه، وبلقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث» ثم سأله عن الإسلام، والإحسان، وعن قيام الساعة. والحديث مشهور.
راجع: صحيح البخاري: ١/٢٠، وصحيح مسلم: ١/٣٠-٣١.

فأطلق لفظ الإيمان: لأنه كان معلوماً عندهم، وفصل المؤمن به إلا أنه في اللغة اسماً لمطلق التصديق.

وفي الشرع: للتصديق الاختياري بأمور مخصوصة، وهي ما علم مجيء الرسول بها ضرورة من الدين، ويمتاز عن المعرفة والعلم بربط القلب على المؤمن به ولذلك يثاب عليه.

وحاصله: أنه لا يجامع الإنكار بخلاف المعرفة والعلم[1] قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦].

وقال موسى - لفرعون -: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الإسراء: ١٠٢].

فمن صدق بقلبه، و لم يتمكن من التلفظ، فإيمانه منج عند الله، وكذا الذي به آفة كالخرس.

وأما غيرهما من القادر المتمكن، فلا يشترط[2] التلفظ في حقه إلا لإجراء أحكام المسلمين عليه في الدنيا من الصلاة عليه، ودفنه في مقابر

---

(١) لأن من الكفار من كان يعرف الحق، ويعلم به، ولكن لا يصدق به كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

(٢) يرى الأكثر، ومنهم الأشاعرة أنه لا يكفي مجرد التصديق بالقلب مع القدرة على الإقرار باللسان، إذ لا يمنع الكفر إلا بهما، لأن القول مأمور به كالاعتقاد قال تعالى: =

المسلمين كذا في شرح المقاصد للعلامة التفتازاني[١] فعلى هذا ما ذكره المصنف من أن التلفظ شرط، أو شطر[٢] يحمل عليه لا على الإيمان المنجي.

= ﴿ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ ﴾ [البقرة: ١٣٦]، وقال عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله» فلا بد من العقد، والقول جميعاً. فمن لم يعرض عليه التلفظ بالإيمان، ولم يتفق له التلفظ، ومات مصدقاً بقلبه فالجمهور على أن مجرد التصديق لا ينجيه، والحالة هذه.

وقال الغزالي: إنه ينجيه، وقال: كيف يعذب من قلبه مملوء بالإيمان وهو المقصود الأصلي غير أنه لخفائه نيط بالإقرار الظاهر، وعلى هذا فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في الدنيا، كما أن المنافق لما وجد منه الإقرار دون التصديق كان مؤمناً في أحكام الدنيا كافراً في الآخرة ومن حجته أن حقيقة الإيمان التصديق، وأنه عمل القلب، وحكي هذا عن الجويني.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٧/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٧/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٨.

(١) راجع: شرح المقاصد: ١٧٨/٥-١٧٨.

(٢) التلفظ بالإيمان شرط عند المتكلمين. وأما عند السلف شطر، لأن ظواهر النصوص تدل على أنه جزء الإيمان ككون الشهادة من الإيمان، وأن النبي ﷺ لم يعتبر إلا بها. ونقل عن الغزالي أن اللفظ واجب من الواجبات للإيمان لا جزء له، ولا شرط، وحديث جبريل يدل له حيث جعل الإسلام شهادة، وأعمالاً، والإيمان تصديقاً، واعتقاداً، ولم يذكر اللفظ إلا في الشرائع الإسلامية.

راجع: تشنيف المسامع: (١٦٧/ب)، والغيث الهامع: (١٦٧/ب).

والخـــلاف إنمــا هو عند عدم الإباء عند المطالب وأما المصر لدى المطالبة، فكافر وفاقاً.

وقـــيل: مـــركب من الاعتقاد، والقول، وإليه ذهب أبو حنيفة[١].

وقيل: منهما، ومن الأعمال[٢].

---

(١) ذهب كثير من الأحناف إلى أن الإيمان: التصديق بالجنان والإقرار باللسان، وهو قول الإمام أبي حنيفة، وقال بعض الأحناف: إن الإقرار باللسان ركن زائد ليس بأصل، وإلى هذا ذهب أبو منصور الماتريدي رحمه الله، ويروى عن أبي حنيفة، وهذا منهم بناء على أن الطاعة عندهم لا تدخل في مسمى الإيمان، واختاره الفخر الرازي في معالم أصول الدين حيث عرفه بقوله:

«الإيمان: عبارة عن الاعتقاد، والقول سبب لظهوره، والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان، والدليل عليه وجوه» وقال - في المحصل -: «لا نزاع في أن الإيمان في أصل اللغة: عبارة عن التصديق، وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به خلافاً للمعتزلة».

راجع: الفقه الأكبر مع شرحه: ص/١٢٤ وما بعدها، والطحاوية مع شرحها: ٢/٥٧-٥٩، والمحصل للرازي: ص/٣٤٧ وما بعدها، والمعالم له: ص/١٣٣ وما بعدها، والتعريفات: ص/٤٠، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٤٢ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٥/١٧٨.

(٢) عرف الخوارج، والمعتزلة الإيمان: بأنه تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. فتارك العمل عند الخوارج خارج عن الإيمان داخل في الكفر، وعند المعتزلة لا يوصف بالإيمان، ولا يدخل في الكفر، وهو القول بالمنـــزلة بين المنـــزلتين.

غير أن المعتزلة اختلفوا في المراد من الأعمال فعند أبي علي، وأبي هاشم فعل الواجبات، وترك المحظورات. =

وإلـــيه ذهـــبت الخوارج[1]، والمعتزلة إلا أن تارك العمل كافر عند الخوارج، فاسق عند المعتزلة.

= وعند أبي الهذيل، وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت، أو مندوبة.

غير أن الخروج عن الإيمان، وحرمان دخوله الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهباً لعاقل.

وذهبت الكرامية إلى أن الإيمان: هو الإقرار باللسان فقط، فالمنافقون عندهم مؤمنون كاملوا الإيمان، ولكنهم يقولون بأنهم يستحقون الوعيد الذي أوعدهم الله به، وقولهم ظاهر الفساد.

وقال الجهم بن صفوان السمرقندي: الإيمان: معرفة القلب، وعلمه.

وبه قال أبو الحسن الصالحي أحد رؤساء القدرية، والشيعة، والمرجئة وهذا يعتبر أفسد قول قيل في الإيمان، ولم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان ناهيك عن أعمال الجوارح، لأن الكفر عندهم شيء واحد، وهو «الجهل»، والإيمان عندهم شيء واحد، وهو «العلم»، وعلى مذهبهم الباطل يكون إبليس، وفرعون عندهم مؤمنين، مع أنه قد ثبت كفرهما بنص القرآن، ولهذا نقل عن الإمام أحمد، ووكيع بن الجراح تكفير من يقول بهذا القول.

راجع: الطحاوية مع شرحها: ٥٨/٢، والمواقف للإيجي: ص/٣٨٤-٣٨٨، وشرح المقاصد: ١٧٦/٥، وما بعدها والإيمان لشيخ الإسلام ص: ١٧٨-٢١٨.

(١) الخوارج: جمع خارج، وهو الذي خلع طاعة الإمام الحق، وأعلن عصيانه، وألب عليه بعد أن يكون له تأويل، وعلماء الشريعة يسمونهم: «بغاة» ويقال لهم: الحرورية نسبة إلى حروراء بفتح الحاء، والراء، وسكون الواو ويقال: بفتح، فضم قرية، أو كورة بظاهر الكوفة، فقد خرجوا على الإمام علي بعد وقعة صفين، والتحكيم وتجمعوا فيها ويقال لهم: النواصب جمع ناصب، وقد يقال: ناصبي، وهو الغالي في بغض علي رضي الله عنه.

ويقال لهم: الشراة بضم الشين، فجمع شار مثل قضاة، وقاض لزعمهم بأنهم شروا أنفسهم من الله تعالى ويقال لهم: محكمة لقولهم: لا حكم إلا لله، ولرفضهم التحكيم في صفين، ويقال لهم: مارقة لمروقهم من الدين كما جاء في الأثر. =

مع اتفاقهم على خلوده في النار.

ومـــا يـــنقل عن / ق(١٤٥/أ من أ) الشافعي، وأهل الحديث أن الإيمـــان: تصديق الجنان، وعمل الأركان، وإقرار اللسان[1]، فيجب حمله على الإيمان الكامل.

= وقد اتفق الخوارج على القول بإكفار علي، وعثمان، وأصحاب الجمل والحكمين، ومن رضي بالتحكيم، وصوب الحكمين، أو أحدهما، والخروج على السلطان الجائر، وأكثرهم يكفر مرتكب الكبيرة، ورغم اتفاقهم الباطل على ما سبق ذكره، فقد اختلفوا فيما بينهم إلى عشرين فرقة كل واحدة تكفر سائرها.

راجع: مقالات الإسلاميين: ص/٨٦ وما بعدها، والفرق بين الفرق: ص/٢٤، ٧٢ وما بعدها، والبدء والتأريخ: ١٣٤/٥، والتبصير في الدين: ص/٢٦، وشرح المقاصد: ١٧٦/٥، وخطط المقريزي: ٣٥٢/٢، والتعريفات: ص/١٠٢.

(١) وهو مذهب مالك، وأحمد، والأوزعي، وإسحاق بن راهويه وسائر أهل الحديث، وأهل المدينة، وأهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين، والاختلاف بين أبي حنيفة، والأئمة الآخرين خلاف لفظي، صوري فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب، أو جزء من الإيمان – مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو في مشيئة الله إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه – نزاع لفظي لا يترتب عليه فساد اعتقاد، وكذا أجمعوا على أنه لو صدق بقلبه، وأقر بلسانه، وامتنع عن العمل بجوارحه أنه عاص لله ورسوله، مستحق للوعيد، والقائلون بتكفير تارك الصلاة تساهلاً لا نكراناً لوجوبها ضموا إلى هذا الأصل أدلة أخرى، وإلا فقد نفى النبي ﷺ الإيمان عن الزاني، والسارق، وشارب الخمر، والمنتهب، ولم يوجب ذلك زوال اسم الإيمان عنهم بالكلية اتفاقاً.

ولا خلاف بين أهل السنة أن الله تعالى أراد من العباد القول، والعمل والاعتقاد، ولكن هل العمل يدخل في مسمى الإيمان أو لا؟ هذا محل الخلاف وممن ذكر أن الخلاف لفظي بين أهل السنة ابن أبي العز الحنفي، والآمدي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرهم. =

لأنهم أجمعوا على أن من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان يخرج من النار[1].

ومن قال: لا إله إلا الله دخل الجنة[2].

= راجع: شرح الطحاوية: ٢/٥٩-٦٠، وكتاب السنة للإمام أحمد: ص/٢٤، والإيمان لأبي عبيد: ص/٦٧، والجامع لشعب الإيمان: ص/٢ وما بعدها، وكتاب الإيمان لابن منده: ١/١١٦ وما بعدها، والإنصاف للباقلاني: ص/٥٥، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢٨١-٢٨٢، وفتاوى السبكي: ١/٦٣، وتشنيف المسامع: ق(١٦٧/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٧/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٧، وهمع الهوامع: ص/٤٥٨، وشرح المقاصد: ٥/١٧٦، وصحيح مسلم: ١/٣٠، وصحيح البخاري: ١:١٠، وشرح النووي على مسلم: ١/١٤٥.

(١) ورد في هذا أحاديث نذكر منها: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير».
قال البخاري: قال أبان حدثنا قتادة حدثنا أنس عن النبي ﷺ «من إيمان» مكان «من خير» وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «يدخل الله أهل الجنة الجنة يدخل من يشاء برحمته، ويدخل أهل النار النار، ثم يقول: انظروا من وجدتم في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون منها حمماً قد امتحشوا، فيلقون في نهر الحياة أو الحيا، فينبتون فيها كما تنبت الحبة إلى جانب السيل ألم تروها كيف تخرج صفراء ملتوية».
راجع: صحيح البخاري: ١/١٨، ٩/١٥٠، وصحيح مسلم: ١/١١٧-١١٨.

(٢) وردت أحاديث كثيرة في ذلك منها حديث عثمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة». =

وحديث أسامة[1]: «هلا شققت قلبه؟»[2].

= وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله وابن أمته، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروح منه، وأن الجنة حق، وأن النار حق أدخله الله من أي أبواب الجنة الثمانية شاء».

وفي حديث أبي هريرة قوله ﷺ له: «من لقيت يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه بشرته بالجنة».

وعنه أيضاً في حديث طويل، وفيه معجزة للرسول ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، لا يلقى الله بها عبد غير شاك فيها إلا دخل الجنة».

راجع: صحيح مسلم: ١/٤١-٤٢.

(١) هو الصحابي أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل، أبو محمد، ويقال: أبو زيد حب رسول الله ﷺ، وابن حبه، أمه أم أيمن حاضنة رسول الله ﷺ، له مناقب عديدة، فقد أمَّره الرسول الكريم ﷺ على جيش عظيم فيه أجلة الصحابة رضي الله عنهم، وكان عمره ثماني عشرة سنة أو عشرين، وروى عن الرسول ﷺ أحاديث كثيرة.

وقد اعتزل الفتن بعد قتل عثمان، وسكن المزة بدمشق، ثم مكة، ثم المدينة ومات بها في خلافة معاوية سنة (٥٤هـ).

راجع: الإستيعاب: ١/٥٧، والإصابة: ١/٣١، وتهذيب الأسماء واللغات: ١/١١٣، والخلاصة: ص/٢٦.

(٢) عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية، فصبحنا الحرقات من جهينة، فأدركت رجلاً فقال: لا إله إلا الله فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «أقال: لا إله إلا الله، وقتلته؟ قال: قلت يا رسول الله إنما قالها خوفاً من السلاح، قال: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟ فما زال يكررها علي حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ».

راجع: صحيح مسلم: ١/٦٧-٦٨.

ولاتفاقهم على أن إيمان اليأس غير مقبول[1].

ولا شـــك أن ذلك الإيمان لا يمكن جمعه مع الأعمال، وإنما عللوا عـــدم نفعـــه لمعايـــنة العذاب، وإشرافه على الدار الآخرة وصيرورته في عدادها[2]، لا، لأن الأعمال داخلة، أو شرط.

ولأن أهـــل الحـــديث، والشافعي أعلم الناس بلغة العرب، وبمعاني النصوص.

وقد عطف في الآيات الأعمال على الإيمان في مواضع لا تحصى[3].

---

(١) لقوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٔـٰنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [النساء: ١٨]، ولقوله: ﴿ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَـٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَـٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَـٰنِهَا خَيْرًا ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، ولقوله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾ ءَآلْـَٔـٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [يونس: ٩٠-٩١].

(٢) راجع: تفسير ابن كثير: ١/٤٦٥، ٢/١٩٤-١٩٦، ٤٣١-٤٣٢، وفتح القدير للشوكاني: ١/٤٣٩، ٢/١٨١-١٨٢، ٤٧٠-٤٧٢.

(٣) كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَـٰنِهِمْ ۖ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَـٰرُ فِى جَنَّـٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴾ [يونس: ٩]، ولقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَأَخْبَتُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾ [هود: ٢٣]، ولقوله: ﴿ وَأُدْخِلَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ ۖ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَـٰمٌ ﴾ [إبراهيم: ٢٣]، ولقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ =

وكم من آية نطقت بالإيمان، مع وجود المعاصي، ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ﴾ [الحجرات: ٩]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [التحريم: ٨].

ولـيس العجـب من متأخري الحنفية إذا التبس عليهم هذا الذي حررناه[١] بل من بعض علماء الغرب[٢] المتطلعين على قواعد الشريعة من الآيات والأخبار حيث يصرح بأن الإيمان - عند الشافعي - مركب من ثلاثة أشياء، ويجعل التلفظ، والعمل ركناً[٣].

= ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾ [الكهف: ١٠٧]، ولقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴾ [مريم: ٩٦]، ولقوله: ﴿ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا ﴾ [الفرقان: ٧٠]، وقوله: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾ [التين: ٦]، وقوله: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ ﴾ [العصر: ٣] وغيرها كثير في القرآن الكريم.

(١) حيث قالوا: كيف تكون الأعمال من الإيمان، مع أنه قد ورد عطف الأعمال على الإيمان في آيات كثيرة، والعطف يقتضي المغايرة إلى ما ذكروه. فرد الشارح بأنه يجب حمل كلامهم في تعريف الإيمان على الإيمان الكامل إلى آخر ما حرره، كما رد عليهم ابن أبي العز الحنفي وبين مراتب المغايرة في شرحه للطحاوية: ٢/٧٧-٧٩.

(٢) يعني المغرب، وجاء في هامش (أ، ب) «هو الزركشي».

(٣) قال الزركشي: «وذهب السلف إلى أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان.... وعلى هذا فالتلفظ ركن، وماهية الإيمان مركب من الثلاثة»، تشنيف المسامع: ق(١٦٧/ب).

والشافعي يقول: تارك الصلاة[١] يقتل، ويدفن، ويصلى عليه.

---

(١) للصلاة في الإسلام منــزلة لا تعدلها منــزلة أية عبادة أخرى فهي عماد الدين لا يقوم إلا به، وهي أول ما أوجبه الله تعالى من العبادات وتولى الله إيجابها بمخاطبة الرسول ليلة المعراج من غير واسطة، وهي أول ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة، فإن صلحت صلح سائر عمله، وإن فسدت، فسد سائر عمله، وهي آخر وصية وصى بها رسول الله ﷺ أمته عند مفارقته الدنيا، وهي آخر ما يفقد من الدين. وتاركها إن كان منكراً لها جاحداً لوجوبها، فهو كافر خارج عن ملة الإسلام بإجماع المسلمين إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام، أو لم يبلغه وجوبها.

أما من تركها مع إيمانه بها، واعتقاده فرضيتها، ولكن تركها تكاسلاً، أو تشاغلاً عنها، بما لا يعد في الشرع عذراً. فللعلماء أقوال في كفره، وقتله، فذهب جماعة من الصحابة، وغيرهم إلى تكفير من ترك الصلاة متعمداً تركها حتى يخرج جميع وقتها.

فمن الصحابة عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس وأبو هريرة، ومعاذ بن جبل، وجابر بن عبد الله، وأبو الدرداء رضي الله عنهم ومن غيرهم أحمد ابن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن المبارك، والنخعي والحكم بن عتيبة، وأبو أيوب السختياني، وأبو داود الطيالسي، وأبو بكر بن أبي شيبة، وزهير بن حرب، وغيرهم رحمهم الله تعالى، فهو عندهم كافر يستتاب، فإن تاب، وإلا قتل كفراً، ولا يصلى عليه، ولا يورث ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يكفن، ولا يرث أحداً.

وذهب كثير من علماء السلف، والخلف منهم أبو حنيفة، ومالك، والشافعي إلى أنه لا يكفر، بل يفسق، ويستتاب.

فإن لم يتب قتل حداً لا كفراً عند مالك، والشافعي، وغيرهما، وقال أبو حنيفة: لا يقتل، بل يعزر، ويحبس حتى يصلي، وهو قول الزهري وأهل الظاهر، وقد استدل كل فريق بأدلة ليس محل ذكرها هنا، وسأحيل إلى مراجعها. =

وإذا تقرر أن الإيمان فعل القلب، وأنه التصديق على الوجه المذكور، فهو يزيد، وينقص[1] عند الأشاعرة، وأهل الحديث، وقد نقل عن الشافعي.

= وقد وقعت مناظرة بين الشافعي، وأحمد بن حنبل رضي الله عنهما، قال ابن السبكي: «حكي أن أحمد ناظر الشافعي في تارك الصلاة، فقال له الشافعي: يا أحمد أتقول: إنه يكفر؟ قال: نعم. قال: إذا كان كافراً فبم يسلم؟ قال: يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ. قال الشافعي: فالرجل مستديم لهذا القول، لم يتركه. قال: يسلم بأن يصلي. قال: صلاة الكافر لا تصح، ولا يحكم بالإسلام بها، فانقطع أحمد، وسكت».

أما الشوكاني، فبعد أن ذكر الخلاف في هذه المسألة قال: «والحق أنه كافر يقتل. أما كفره، فلأن الأحاديث قد صحت أن الشارع سمى تارك الصلاة، بذلك الاسم، وجعل الحائل بين الرجل، وبين جواز إطلاق هذا الاسم عليه هو الصلاة، فتركها مقتض لجواز الإطلاق، ولا يلزمنا شيء من المعارضات التي أوردها المعارضون، لأنا نقول: لا يمنع أن يكون بعض أنواع الكفر غير مانع من المغفرة، واستحقاق الشفاعة، ككفر أهل القبلة ببعض الذنوب التي سماها الشارع كفراً، فلا ملجئ إلى التأويلات التي وقع الناس في مضيقها».

راجع: المغني لابن قدامة: ٢/٤٤٢-٤٤٤، وبداية المجتهد: ١/٩٠، والمجموع: ٣/١٦-١٧، والروضة: ٢/١٤٦-١٤٧، والطبقات لابن السبكي: ٢/٦١، ونيل الأوطار: ١-٢٩١-٢٩٢، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢٤٥، وصحيح مسلم: ١/٦١، وشرح النووي عليه: ٢/٦٩-٧٢.

(١) هذه المسألة تكاد تكون فرعاً لاختلافهم في معنى الإيمان اصطلاحاً، فذهب أهل الحديث، والأشاعرة، والمعتزلة إلى أن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، والأدلة من الكتاب، والسنة، وأقوال الأئمة تشهد لهذا القول، وتؤيده. =

ومنعه كثير من العلماء، ونسب إلى أبي حنيفة.

ومـــنهم من بنى الخلاف على أنه التصديق وحده، أو مع الأعمال، فعلى الأول لا يقبل.

= وقال الإمام أبو حنيفة: لا يزيد، ولا ينقص من جهة المؤمَن به ويزيد، وينقص من جهة اليقين، والتصديق.

وقال ملا علي القاري: «فالتحقيق أن الإيمان... لا يقبل الزيادة، والنقصان من حيثية أصل التصديق لا من جهة اليقين، فإن مراتب أهلها مختلفة في كمال الدين، فإن مرتبة عين اليقين، فوق مرتبة علم اليقين».

ومنه المثل المشهور: «ليس الخبر كالمعاينة».

وعلى هذا، فالمراد بالزيادة، والنقصان القوة، والضعف. وقال الإمام مالك - في رواية عنه - الإيمان يزيد، ولا ينقص.

وقال عبد الله بن المبارك: «الإيمان يتفاضل».

وقد ذكر الفخر الرازي أن الخلاف لفظي، وذلك لأن الأعمال من ثمرات التصديق فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة، والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الإيمان وما دل على أنه قابل لهما، فهو مصروف إلى الإيمان الكامل.

راجع: الفقه الأكبر: ص/١٢٦-١٢٧، ٢٠٢-٢٠٥، والإنصاف للباقلاني: ص/٥٧، والمحصل للرازي: ص/٣٤٩-٣٥٠، والمواقف للإيجي: ص/٣٨٨، وشرح المقاصد: ٥/٢١٠-٢١٤، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢١٠-٢١١، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٥١، وشرح الطحاوية: ٢/٧٣-٧٧، وصحيح مسلم: ١/٦١، وصحيح البخاري: ١/١٨، وشرح مسلم للنووي: ١/١٤٦، وسنن أبي داود: ٢/٥٢٢-٥٢٣، وشرح العقيدة الواسطية: ص/١٣٨-١٤١.

وعلى الثاني: يقبل، وإليه ذهب الإمام الرازي منا[١]، وإمام الحرمين[٢].

قالوا: الإيمان الذي هو نفس التصديق البالغ حد الجزم، والإذعان لم يكن يقيناً، لأن اليقين لا يتفاوت.

والجواب: منع عدم تفاوت اليقين، وكفاك قول قدوة الموحدين: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠][٣].

وقول علي رضي الله عنه: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»، إذ لو لم يكن اليقين قابلاً للزيادة لكان قوله: «ما ازددت يقيناً»، لغواً.

ولقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: ٧] فإن الإتيان بـ«ثم» دال على أن عين اليقين أعلى مراتب اليقين. ولأنا لا نشك في أن تصديق النبي أعلى، وأكمل من تصديق أبي بكر، وتصديق أبي بكر أعلى من تصديق سائر الناس، وقس على هذا.

---

(١) ما ذكره الشارح عن الإمام الرازي هنا هو ما سبق ذكره في الهامش من أنه جمع بين القولين في المسألة به.

وأما مذهبه الذي صرح به فقد قال: «الإيمان عندنا لا يزيد، ولا ينقص» بناء على تعريفه للإيمان اصطلاحاً، وقد سبق ذكره، ثم ذكر مذهب السلف وقال: «والبحث لغوي ولكل واحد من الفرق نصوص». المحصل: ص/٣٤٩-٣٥٠.

(٢) راجع: الإرشاد له: ص/٣٣٥-٣٣٦.

(٣) لقوله تعالى حكاية عن الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

قوله: «والإسلام».

أقــول: الإسلام – لغة –: الانقياد[1]، واستسلام الجوارح: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤][2] أي: انقدنا، وأذعنا.

---

(١) قال ابن فارس: «ومن الباب – أيضاً – الإسلام: وهو الانقياد لأنه يسلم من الإباء، والامتناع» معجم مقاييس اللغة: ٣/٩٠.
وراجع: مختار الصحاح: ص/٣١١، والمصباح المنير: ١/٢٨٦-٢٨٧.

(٢) وفي حديث سعد: قسم الرسول قسماً على رهط، وترك فيهم من لم يعطه، وهو أعجبهم إليَّ، فقلت: يا رسول الله ما لك عن فلان؟ فوالله إني لأراه مؤمناً، فقال رسول الله ﷺ: «أو مسلماً أقولها ثلاثاً ويردها عليَّ ثلاثاً...» فذهب كثير من أهل الحديث، والسنة، وغيرهم إلى أن الإسلام – المنفي في الآية والحديث عن أهله الإيمان – هو إسلام يثابون عليه، ويخرجهم من الكفر، والنفاق.
وذهب فريق آخر إلى أن الإسلام فيهما: هو الاستسلام خوف السبي، والقتل مثل إسلام المنافقين، فإن الإيمان لم يدخل قلوبهم، ومن لم يدخل الإيمان في قلبه فهو منافق. وهذا اختيار البخاري، ومحمد بن نصر المروزي.
وجمع شيخ الإسلام بين القولين، بأن خروجهم من الإيمان لا يعني عند من أخرجهم أنه لم يبق معهم من الإيمان شيء، بل هذا قول الخوارج، والمعتزلة، وإنما هم فساق يخرجون من النار بالشفاعة، وأن معهم إيماناً يخرجون به من النار، لكنه غير كامل، وتام، وليس إيماناً مطلقاً يستحقون به الثواب، ودخول الجنة بداية كمن اتصف به.
راجع: صحيح مسلم: ٣/١٠٤، وشرحه للنووي: ٧/١٤٨-١٥٠، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢٢٥-٢٣٣، وتفسير ابن كثير: ٤/٢١٩-٢٢٠، ومجموع الفتاوى: ٧/٤٧٢ وما بعدها، وصحيح البخاري: ١/١٤.

وأما شرعاً[١]: فلا يوجد مؤمن لا يكون مسلماً، ولا مسلم لا يكون مؤمناً، وهذا مراد الجمهور بقولهم: مترادفان لاتحاد مفهوم الاسمين كما هو شأن الترادف اللغوي.

---

(١) عرف الإسلام اصطلاحاً: بأنه الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول ﷺ.
وقال الزمخشري: «فاعلم أن ما يكون من الإقرار باللسان من مواطأة القلب، فهو الإسلام، وما واطأ فيه القلب اللسان فهو إيمان» قال الشريف الجرجاني: «هذا مذهب الشافعي، وأما مذهب أبي حنيفة فلا فرق بينهما».
قلت: قد تبين لي بعد الاطلاع على ما قاله العلماء رحمهم الله ما يلي: إذا جمع بين الإسلام والإيمان، فليس لنا أن نجيب بغير ما أجاب به النبي ﷺ في حديث جبريل المشهور وسيأتي في الشرح.
وعلى هذا فيكون الإسلام: هو الأعمال الظاهرة كالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، ويكون الإيمان ما في القلب من الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وهذا صريح حديث أنس عند أحمد: «الإسلام علانية، والإيمان في القلب» وأما إذا أفرد اسم الإيمان، فإنه يتضمن الإسلام، والأعمال الصالحة كما في حديث: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» وكما في حديث وفد عبد القيس حيث فسر الإيمان بأركان الإسلام، وأما هل يكون مسلماً، ولا يقال له: مؤمن؟ تقدم بيانه، وتحريره قبل هذا.
وأما الإسلام فهل يستلزم الإيمان، فيه خلاف، فالجمهور نعم كما ذكر الشارح.
وقال الحافظ ابن كثير: «الإيمان أخص من الإسلام كما هو مذهب أهل السنة والجماعة، ويدل عليه حديث جبريل عليه الصلاة والسلام حين سأل عن الإسلام، ثم عن الإيمان، ثم عن الإحسان، فترقى من الأعم إلى الأخص، ثم للأخص منه». =

وهذا لا يمكـــن أن يشك فيه أحد إذ لا يتصور أن يكون شخص عند الله ليس بمؤمن، ولا العكس.

ومـــا ورد في الآيـــات من إثبات أحدهما، / ق(١٢٩/أ من ب) وسلب الآخر مثل: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

والعطـــف مثل قوله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥].

إنمـــا هو بالنظر إلى المعاني اللغوية[1]، ولذلك ذكر الصوم، والصدقة بعـــدهما بطـــريق العطف، مع الإجماع[2] /ق(١٤٥/ب من أ) على عدم

= وذكر النووي عن ابن الصلاح: أن الإيمان والإسلام يجتمعان ويفترقان، وأن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً.

ثم قال أبو عمرو: «وهذا تحقيق وافر بالتوفيق بين متفرقات نصوص الكتاب والسنة الواردة في الإيمان، والإسلام التي طالما غلط فيها الخائضون، وما حققناه من ذلك موافق لجماهير العلماء من أهل الحديث، وغيرهم».

راجع: صحيح مسلم: ٣٥/١، ٤٦، وصحيح البخاري: ٢١/١-٢٢، وشرح النووي على مسلم: ١٤٤/١-١٤٨، ومجموع الفتاوى: ١٤/٧، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢٤٦، وتفسير ابن كثير: ٢٠/٤، والكشاف: ٥٦٩/٢، والتعريفات: ص/٢٣، ومسند أحمد: ٣٧٩/٢، ٤١٤، ٤٤٥، ١٣٥/٣، وشرح المقاصد: ٢٠٦/٥.

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٨/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٧/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٥٩.

(٢) آخر الورقة (١٤٥/ب من أ).

خـــروجهما عـــن الإسلام، والإيمان. قيل: قد فصل في سؤال جبريل بين الإيمـــان، والإســـلام، ولا شك أن سؤال جبريل لم يكن إلا عن الإيمان، والإسلام الشرعيين.

فقـــال: الإيمـــان: «أن تـــؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله» والإســـلام: «أن تشهد أن لا إله إلا الله، وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت»[١].

وهـــذا الـــسؤال، والجواب صريحان في أنهما حقيقتان مختلفتان[٢] شرعاً.

الجواب: أن سؤال جبريل كان عن شرائع الإسلام، والدليل عليه أنه جعل ما ذكره في الإسلام في حديث جبريل جواباً لوفد عبد القيس حين قال لهم: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟» قالوا: الله، ورسوله أعلم.

قـــال: «شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان»[٣].

فالتحقيق - الذي لا محيد عنه -: أنهما في الشرع متحدان لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر.

والتوفيق بين الآيات، والأحاديث بما ذكرناه لا مزيد عليه.

---

(١) راجع: صحيح البخاري: ١/٢٠-٢١، وصحيح مسلم: ١/٣٠-٣١.

(٢) في (أ): «حقيقة مختلفان».

(٣) راجع: صحيح البخاري: ١/٢١-٢٢، ٣٢، وصحيح مسلم: ١/٣٥.

وقول المصنف: «الإسلام أعمال الجوارح، ولا يعتبر إلا مع الإيمان» ملاحظ المعنى اللغوي، ولا حاجة إليه.

«والإحسان[١] أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك».

معناه: كمال الإخلاص، وأن الواجب على العابد كف النظر، والخاطر عما سواه تعالى؛ إذ من تصور عظمة الله، وأيقن أنه ناظر إليه بلا حجاب، وهو أقرب من حبل الوريد يستقيم في عبادته غاية الاستقامة.

قوله: «والفسق لا يزيل الإيمان».

أقول: اختلفت الأمة في صاحب الكبيرة، فعند أهل الحق: مؤمن فاسق[٢]، ولا واسطة بين الإيمان والكفر.

---

(١) الإحسان - لغة -: فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير، وأحسن فلان إذا فعل الحسن كما قيل: أجاد إذا فعل الجيد، وأحسنت الشيء عرفته وأتقنته.
وفي الشريعة: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك.
كما قاله الرسول ﷺ، وعرفه الجرجاني الشريف بنحو ذلك.
راجع: مختار الصحاح: ص/١٣٦-١٣٧، والمصباح المنير: ١/١٣٦، والتعريفات: ص/١٢.

(٢) الفسق - لغة -: الخروج يقال: فسق - من باب قعد - يفسق فسوقاً فهو فاسق، والجمع فساق، وفسقة، وفسقت الرطبة، إذا خرجت، وظهرت من قشرها، والفويسقة الفأرة قال ابن الأعرابي: «لم يسمع في كلام الجاهلية، ولا في شعرهم فاسق، وهذا عجب، وهو كلام عربي». =

وعند الخوارج: كافر، فلا واسطة أيضاً.

وعـــند المعتزلة: الفاسق ليس بمؤمن، ولا كافر، وهو مخلد في النار عندهم، وهذا هو القول بالمنــزلة بين المنـــزلتين[1].

= وقد نطق به القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦].

والفسق أعم من الكفر، ويقع بالقليل من الذنوب، وبالكثير لكن تعورف فيما كان كثيراً، وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع، وأقر به، ثم أخل ببعض أحكامه، أو بجميعها.

واصطلاحاً: هوا لخروج عن طاعة الله، وطاعة رسوله ﷺ.

راجع: معجم مقاييس اللغة: ٥٠٢/٤، ومختار الصحاح: ص/٥٠٣، والمفردات للراغب: ص/٣٨٠، والمصباح المنير: ٤٧٣/٢، واللسان: ١٨٢/١٢-١٨٣، والحيوان للجاحظ: ٣٣٠/١، ٢٨٠/٥، والتعريفات: ص/١٦٤.

(١) الفسق بارتكاب كبيرة لا يزيل اسم الإيمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، فهو مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، ولا يعطى اسم الإيمان المطلق لنفي الكتاب، والسنة عنه ذلك الإطلاق، فمن مات من المؤمنين على كبيرته، وفسقه، بأن لم يتب، فهو تحت مشيئة الله تعالى إما أن يعاقبه بإدخاله النار بفترة لا نعلمها، ثم يدخله الجنة لموته على الإيمان ولا يمكن خلوده في النار، وإما أن يسامحه، فلا يدخله النار، ويدخل الجنة إما بمجرد فضل الله تعالى، أو بفضله، مع الإذن منه للنبي ﷺ بالشفاعة له، وبه قال أهل الحق، فأما الخوارج، والمعتزلة، فيخرجونه من اسم الإيمان، والإسلام معاً، لأنهما عندهم واحد، لكن الخوارج يعتبرونه كافراً، والمعتزلة تنـــزله منـــزلة بين منـــزلة الإيمان والكفر، مع اتفاقهم على خلوده في النار كما ذكر الشارح وذهب الحسن البصري إلى أن مرتكب الكبيرة منافق. =

لنا: الآيات الدالة صريحاً على أنه تعالى يغفر للعاصين، مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[الزمر: ٥٣].

وفي الحديث: «من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة، وإن زنى، وإن سرق»[1].

«ويخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»[2]، والقيد بالتوبة في جميع الموارد خلاف الظاهر، بل خلاف الإجماع على ذلك قبل ظهور أهل البدع، والأهواء.

= ومذهب جمهور الخوارج أن كل معصية كفر سواء كانت كبيرة، أو صغيرة، ومنهم من فرق بين الصغيرة، والكبيرة، وعند الأزارقة منهم مرتكب الكبيرة مشرك، وعند الزيدية كافر لنعمه تعالى.

راجع: الفقه الأكبر مع شرحه: ص/١٠٢-١٠٥، والمحصل للرازي: ص/٣٤٩، والمعالم له: ص/١٣١، والمواقف: ص/٣٨٩، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٢٢٨، وشرح المقاصد: ٥/٢٠٠-٢٠٦، وتشنيف المسامع: ق(١٦٨/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٧/ب - ١٦٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٨، وهمع الهوامع: ص/٤٦٠.

(١) عن أبي ذر رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ فجلست إليه، فقال: «ما من عبد قال: لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة. قلت: وإن زنى، وإن سرق؟ قال: وإن زنى، وإن سرق. قلت: وإن زنى، وإن سرق؟ قال: وإن زنى، وإن سرق ثلاثاً ثم قال - في الرابعة -: على رغم أنف أبي ذر» قال: فخرج أبو ذر، وهو يقول: وإن رغم أنف أبي ذر.

راجع: صحيح مسلم: ١/٦٦، وصحيح البخاري: ٢/٨٥.

(٢) راجع: صحيح البخاري: ١/١٨، ٩/١٥٠، وصحيح مسلم: ١/١١٧-١١٨.

قالــوا: قــال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائــدة: ٤٤]، وقال - في تارك الحج -: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وقال ﷺ: «من مات، و لم يحج، فليمت إن شاء يهودياً، وإن شاء نصرانياً»[1].

---

(١) قال الترمذي: حدثنا محمد بن يحيى القطعي البصري، أخبرنا مسلم بن إبراهيم أخبرنا هلال بن عبد الله مولى ربيعة بن عمرو بن مسلم الباهلي، أخبرنا أبو إسحاق الهمداني عن الحارث عن علي قال: قال رسول الله ﷺ: «من ملك زاداً، وراحلة تبلغه إلى بيت الله، و لم يحج، فلا عليه أن يموت يهودياً، أو نصرانياً، وذلك الله يقول في كتابه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾ [آل عمران: ٩٧]».
قال الترمذي: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وفي إسناده مقال، وهلال بن عبد الله مجهول، والحارث يضعف في الحديث» وهو الحارث بن عبد الله الهمداني الأعور كذبه الشعبي، وغيره، ورواه ابن جرير، وابن مردويه بسندهما.
قال البخاري: «هلال بن عبد الله مولى ربيعة بن عمرو منكر الحديث».
وقال ابن عدي: «هذا الحديث ليس بمحفوظ».
وقد رواه أبو بكر الإسماعيلي الحافظ بسنده إلى عبد الرحمن بن غنم أنه سمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «من أطاق الحج، فلم يحج فسواء عليه مات يهودياً، أو نصرانياً».
قال الحافظ ابن كثير: «هذا إسناد صحيح إلى عمر رضي الله عنه».
راجع: تحفة الأحوذي: ٣/٥٤٠-٥٤١، وتفسير الطبري: ٤/١٢، وتفسير ابن كثير: ١/٣٨٧، والميزان للذهبي: ٤/٣١٥.

وقال: «من ترك الصلاة عامداً، فقد كفر»[١].

الجواب: أن المراد بمن لم يحكم بما أنزل الله هم اليهود سوق الكلام دل عليه، والأمر كذلك، فإنهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه، ويبدلون كلام الله وأحكامه[٢].

---

(١) لم أعثر على الحديث بهذا اللفظ مع أن صاحب أسنى المطالب ذكره ثم قال: «رواه الدارقطني بسند ضعيف، وفيه مقال»، فرجعت إلى سنن الدارقطني فلم يروه بهذا اللفظ، والذي رواه مسلم، وأحمد، والدارقطني، وابن ماجه، وغيرهم عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة».
وروى أحمد، والنسائي، وابن ماجه، والدارقطني وغيرهم عن بريدة، وأبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها، فقد كفر».
وعند ابن ماجه – أيضاً –: «ليس بين العبد، والشرك إلا ترك الصلاة فإذا تركها، فقد أشرك» ورواه الدارمي كذلك دون الشرط الأخير، فهذه الأحاديث مصرحة بكفر تارك الصلاة، وقد تقدم الخلاف في ذلك، وبيان مذاهب العلماء: ص/٢٩١.
راجع: صحيح مسلم: ٦٢/١، ومسند أحمد: ٣٧٠/٢، ٣٨٩/٣، وسنن النسائي: ٢٣١/١، وسنن ابن ماجه: ٣٣٣/١-٣٣٤، وسنن الدارقطني: ٥٢/٢-٥٣، وأسنى المطالب: ص/٢٠٩-٢١٠، وسنن الدارمي: ٢٨٠/١.

(٢) اختلف العلماء فيمن المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧].
فذهب فريق إلى أن المراد بهم اليهود لأن السياق يدل عليه، ومنهم من قال: ﴿ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ للمشركين، و﴿ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ لليهود، و﴿ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ للنصارى، وهذا منقول عن ابن عباس، وجابر بن زيد، وابن أبي زائدة، وابن شبرمة، واختاره ابن العربي قائلاً: لأنه ظاهر الآيات.
=

وحــــديث الحج، والصلاة محمول على التغليظ، أو على الاستحلال جمعاً بين الأدلة.

وقــــول المصنف: ((والمؤمن - ميتاً فاسقاً - تحت المشيئة))، تفريع على أن / ق(١٤٦/أ من أ) الفسق لا يزيل الإيمان، فكان الأولى ذكره بالفاء.

والحاصل: أنه بعد ثبوت كونه مؤمناً، ولم يخرج بالفسق عن الإيمان، إما أن يغفر الله له ما أسلف: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١، التحريم: ١]، أو يعاقبه قدراً، تتعلق به إرادته أو يقبل فيه الشفاعة إما قبل الدخول النار، وإما بعده، فالمآل إلى الجنة، وعليه إجماع خير القرون.

قوله: ((وأول شافع)).

= وذهب فريق آخر كطاووس، وغيره إلى أنه ليس بكفر ينقل عن الملة، ولكنه كفر دون كفر.

قلت: ولعل الذي يوافق مذهب أهل السنة هو التفصيل: فإن حكم الحاكم بما عنده بناءً على أنه من عند الله، وهو ليس كذلك فهذا تبديل له، وقد فعله اليهود، فهذا يوجب الكفر بلا خلاف، وإن حكم بما عنده بناءً على أنه أولى من حكم الله تعالى معتقداً ذلك فهذا كفر بلا خلاف.

وأما إن حكم بما عنده هوى، ومعصية، مع اعتقاده بأن حكم الله هو الحق، فهذا ذنب، وكبيرة تدركه المغفرة على أصل أهل السنة في الغفران للمذنبين.

راجع: أحكام القرآن لابن العربي: ٦٢٤/٢، وتفسير ابن كثير: ٦٠/٢، وفتح القدير للشوكاني: ٤٢/٢.

أقول: لفظه ﷺ: «أنا أول شافع، وأول مشفع»(١) أتى به المصنف تبركاً به.

وله صلوات الله عليه خمس شفاعات(٢):

---

(١) رواه الدارمي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «أنا قائد المرسلين، ولا فخر، وأنا خاتم النبيين، ولا فخر، وأنا أول شافع، وأول مشفع، ولا فخر».
وقد روى الإمام أحمد عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا أول شفيع في الجنة».
كما رواه أيضاً عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، ولا فخر، وأنا أول من تنشق عنه الأرض يوم القيامة، ولا فخر، وأنا أول شافع يوم القيامة، ولا فخر».
وروى مسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا أول الناس يشفع في الجنة، وأنا أكثر الأنبياء تبعاً».
وفي رواية: «أنا أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة، وأنا أول من يقرع باب الجنة».
وفي رواية: «أنا أول شفيع في الجنة لم يصدق نبي من الأنبياء ما صدقت وإن من الأنبياء نبياً ما يصدقه من أمته إلا رجل واحد».
راجع: صحيح مسلم: ١/١٣٠، ومسند أحمد: ٣/٢، ١٤٠، وسنن الدارمي: ١/٢٧.

(٢) الشفاعة - لغة -: من الشفع، وهو ضم الشيء إلى مثله، يقال: شفعت في الأمر شفعاً، وشفاعة طالبت بوسيلة، وذمام، والشفاعة: الانضمام إلى آخر ناصراً له، وسائلاً عنه، وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى حرمة، ومرتبة إلى من هو أدنى، ومنه الشفاعة في القيامة.
واصطلاحاً: هي السؤال في التجاوز عن الذنوب من الذي وقع الجناية في حقه، والشفاعة من الأمور التي ثبتت بالكتاب، والسنة، وأحاديثها متواترة. =

أولاهـــا، وعظماها: ما يعم نفعها الأولين، والآخرين حتى الأنبياء والمرسلين، وهو في تعجيل الحساب، والإراحة من طول الموقف دل عليه أحاديث كثيرة[1].

= وقد بين الله الشفاعة المقبولة عنده بأنها التي تكون بإذنه، ولمن يرتضي قوله، وفعله، كما قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٖ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغۡنِى شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ أَن يَأۡذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرۡضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦]، وعلى هذا أجمع أهل الحق، وسلف الأمة.

وذهب الخوارج، والمعتزلة إلى نفي الشفاعة جملة، بناءً على أصلهم الفاسد من أن العبد يستوجب العقوبة بالمعصية، ولا يجوز العفو عنه كما استدلوا بعمومات وردت في نفي الشفاعة في القرآن الكريم، وهي عند السلف خاصة بنفي الشفاعة عن الكفار والمشركين لا في غيرهم، إلا أن المعتزلة اعترفوا بالشفاعة التي لزيادة الثواب، ورفع الدرجات وحملوا الآيات الواردة في إثبات الشفاعة، والأحاديث عليها.

وأما النصارى، والمشركون، وغلاة المبتدعين يجعلون شفاعة من يعظمونه عند الله كالشفاعة المعروفة في الدنيا، وهذا باطل لما تقدم ذكره.

راجع: المفردات للراغب: ص/٦٦٣، ومختار الصحاح: ص/٣٤١، والمصباح المنير: ٣١٧/١، والتعريفات: ص/١٢٧، وشرح النووي على مسلم: ٣٥/٣، والطحاوية مع شرحها: ٢٧٤/١-٢٨٠، والمعالم للرازي: ص/١٣٣، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/١٢٧-١٢٨، والمواقف: ص/٣٨٠، وشرح المقاصد: ١٥٦/٥-١٦١.

(١) وهذه هي الشفاعة العظمى، وهي المقام المحمود الذي يحمده عليه أهل الموقف جميعاً.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ - في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٩] وسئل عنها - قال: «الشفاعة».

قال ابن جرير: «قال أكثر أهل التأويل: ذلك هو المقام الذي يقومه محمد ﷺ يوم القيامة للشفاعة للناس ليريحهم ربهم من عظيم ما هم فيه من شدة ذلك اليوم». =

الثانية: في إدخال قوم الجنة بغير حساب[1]، اللهم يا جزيل العطاء، ويـــا مـــن يهب ما يشاء لمن يشاء، - لا لغرض، ولا لجزاء - اجعلنا - بكرمك - في زمرهم، وإن لم نكن من الفائزين بمنـــزلتهم.

= وقال ابن كثير: «أي افعل الذي أمرتك به لنقيمك يوم القيامة مقاماً محموداً يحمدك فيه الخلائق كلهم، وخالقهم تبارك وتعالى».

وقد ورد فيها أحاديث كثيرة كحديث أنس، وأبي هريرة، وهو حديث طويل يصف شدة الموقف، وهوله، وأنهم يأتون آدم، ونوحاً، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، وكلهم يعتذر، ويحيلهم على غيره، ويذكر ذنباً له في الدنيا إلا عيسى لم يذكر ذنباً، بل يقول: «لست هناكم ائتوا محمداً ﷺ عبداً غفر الله له ما تقدم من ذنبه، وما تأخر، فيأتوني، فأنطلق حتى أستأذن على ربي، فيؤذن لي، فإذا رأيت ربي وقعت ساجداً، فيدعني ما شاء الله، ثم يقال: ارفع رأسك، وسل تعطه، وقل يسمع، واشفع تشفع» الحديث.

راجع: صحيح البخاري: ٦/٢١-٢٢، وصحيح مسلم: ١/١٢٧-١٢٨، ومسند أحمد: ٢/٢٩٣، ٤٣٦، ٤/١٧٤، ٥/٣، وتحفة الأحوذي: ٧/١٢١-١٢٧، وتفسير الطبري: ١٥/٩٧، وتفسير ابن كثير: ٣/٥٦، وسنن الدارمي: ٢/٣٢٧.

(١) ويمكن أن يستدل لهذا النوع من الشفاعات بحديث أبي هريرة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفاً بغير حساب، فقال رجل: يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، قال: اللهم اجعله منهم، ثم قام آخر، فقال: يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، قال: سبقك بها عكاشة»، والشاهد من الحديث هو دعاؤه ﷺ لعكاشة بن محصن الأسدي أن يجعله الله من السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب.

راجع: صحيح البخاري: ٧/١٨٩، وصحيح مسلم: ١/١٣٦، ومسند أحمد: ١/٢٧١، ٤٠١، وتحفة الأحوذي: ٧/١٢٩، ١٣٩-١٤١، وشرح النووي على مسلم: ٣/٨٨-٩٤، وسنن الدارمي: ٢/٣٢٨.

وهذه الشفاعة - أيضاً - خاصة به ﷺ والعجب ممن توقف في هذه الخصوصية[١]، وقال: لا دليل عليه[٢].

قلت: الدليل - عليه - الإجماع على أن هذه الأمور لا تدرك بالعقل، ولم يرد النقل إلا في حقه، فلا يثبت لغيره لعدم دليل ثبوتها، والأصل العدم، والبقاء على ما كان.

الثالثة: في عدم دخول النار لمن استحق ذلك.

الرابعة: في إخراج من أدخل النار من الموحدين[٣].

---

(١) جاء في هامش (أ، ب): «رد على ابن دقيق العيد، وعلى والد المصنف».

(٢) وحكى شراح كلامه عن ابن دقيق العيد بأنه قال: «لا أعلم الاختصاص فيها».
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٦٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٨/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٠.

(٣) واشتد نكران الخوارج، والمعتزلة لهذه، والتي ذكرت قبلها بناءً على زعمهم الفاسد من أن من استحق النار لا بد أن يدخلها، ومن دخلها لا يخرج منها لا بشفاعة، ولا بغيرها، والأحاديث المستفيضة المتواترة ترد على زعمهم، وتبطله، وهذه الشفاعة يشاركه فيها الملائكة، والنبيون، والمؤمنون، وهي تتكرر منه ﷺ مرات كما ورد ذلك في الحديث المتفق عليه وفيه: «فأقول: رب أمتي أمتي، فيقال: انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة، أو شعيرة من إيمان، فأخرجه منها، فأنطلق، فأفعل، ثم أرجع إلى ربي... فأقول: أمتي أمتي، فيقال - لي -: انطلق، فمن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فأخرجه منها، فأنطلق، فأفعل، ثم أعود إلى ربي... فأقول: أمتي أمتي، فيقال - لي -: انطلق فمن كان في قلبه أدنى أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان، فأخرجه من النار فأنطلق، فأفعل، ثم أرجع فأقول: يا رب ما بقي =

الخامسة: في رفع الدرجات لأهل الجنة[1].

= في النار إلا من حبسه القرآن ووجب عليه الخلود، قال النبي ﷺ: يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة، ثم يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يزن برة، ثم يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه ما يزن من الخير ذرة».

وعن أنس رضي الله عنه - أيضاً - قال: قال رسول الله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» وغيره كثير من الأحاديث التي تثبت شفاعته لأهل الكبائر من أمته.

راجع: صحيح البخاري:٩/١٤٩-١٥٠، وصحيح مسلم: ١/١٢٦، ومسند أحمد: ١/٥، ٢٨٢، ٣/٢١٣، وتحفة الأحوذي: ٧/١٢٧، ٨/٥٨٥-٥٨٨، وسنن ابن ماجه: ٢/٥٨٣، وسنن الدارمي: ٢/٣٢٨، وسنن أبي داود: ٢/٥٣٧.

(١) وحكي عن النووي جواز اختصاصه بها ﷺ، وقد أوصل بعضهم الشفاعات إلى أكثر مما ذكر الشارح، وبعضها قد يدخل فيما ذكره الشارح. ومما ذكر زيادة على الذي في الشرح شفاعته أن يؤذن لجميع المؤمنين في دخول الجنة، وتقدم فيها حديث أنس وغيره وفيه: «أنا أول شفيع في الجنة»، وشفاعته ﷺ في تخفيف العذاب عمن يستحقه كما في حق عمه أبي طالب لحديث العباس بن عبد المطلب أنه قال: يا رسول الله هل نفعت أبا طالب بشيء، فإنه كان يحوطك، ويغضب لك؟ قال: «نعم هو في ضحضاح من نار، ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار» وكذا ما ورد في حق عمه أبي لهب وهذه خاصة به ﷺ.

وشفاعته في التخفيف من عذاب القبر، كما في حديث ابن عباس أنه مر بقبرين يعذبان، فقال ﷺ: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر، فكان يمشي بالنميمة، ثم أخذ جريدة رطبة، فشقها نصفين، ثم غرز في كل قبر واحدة، فقال: يا رسول الله لم صنعت هذا؟ فقال: لعله أن يخفف عنهما ما لم ييبسا»، وفي رواية: «بشفاعتي».

وهـــذه المرتبة لم يخالف فيها المعتزلة، وحملوا الآيات، والأحاديث عليها[1]. / ق(١٢٩/ب من ب).

قوله: «ولا يموت أحد إلا بأجله»[2].

= راجع: صحيح البخاري: ١١٤/٢، وصحيح مسلم: ١٣٤/١، ١٦٦، وشرح الطحاوية: ٢٧٩/١-٢٨٠، وشرح العقيدة الواسطية: ص/١٢٩، وتشنيف المسامع: ق(١٦٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٨/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٠.

(١) آخر الورقة (١٢٩/ب من ب).

(٢) الآجال: يعبر بها عن الأوقات، فأجل كل شيء وقته، وأجل الحياة وقتها المقارن لها، وكذا أجل الوفاة، ولا يموت أحد إلا بأجله، وهو الوقت الذي كتب الله تعالى في الأزل نهاية حياته فيه بقتل، أو في غيره، وهو في غير المقتول إجماع بين الأمة وإنما الخلاف فيمن مات بالقتل.

فالمعتمد، والمنصور من الأقوال أنه مات بأجله، وآخر عمره، وهو قول أهل السنة، والجماعة، واختاره من المعتزلة أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم ولهم أدلة من الكتاب والسنة سيأتي ذكرها في الشرح.

وذهب باقي المعتزلة إلى أن القاتل قطع أجله المضروب له، فمات قبل وقته، وأنه لو لم يقتله لعاش إلى أجله المضروب له.

وزعم الكعبي أن للمقتول أجلين: القتل، والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت.

وزعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبيعياً هو وقت موته بتحلل رطوبته، وانطفاء حرارته الغريزيتين، وآجالاً اخترامية بحسب الآفات والأمراض.

راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٠٣-٣٠٥، وشرح المقاصد: ٣١٤/٤-٣١٥، ومجموع الفتاوى: ٥١٦/٨، وتشنيف المسامع: ق(١٦٩/أ)، والغيث الهامع: ق(١٦٨/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٨/٢-٤١٩، وهمع الهوامع: ص/٤٦١، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٠-١٦١.

أقـــول: الأجل يطلق على آخر الحياة، وعلى جميع المدة، والخلاف في الأول، وليس الخلاف في الموت مطلقاً، بل الخلاف في المقتول.

فعند أهل الحق أنه ميت بأجله الذي علم الله أنه آخر عمره، والقتل سبب من الأسباب كالحمى، والطاعون، وخالفت المعتزلة في ذلك.

لنا: قوله: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً﴾ [الأعراف: ٣٤].

والأحاديث على أن كل حي لا يموت قبل أجله متكثرة متواترة[١]

المعنى قالوا: قال الله - تعالى -: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فاطر: ١١].

وفي الحديث: «الصدقة تزيد في العمر»[٢].

---

(١) وهي كثيرة منها حديث أم حبيبة زوج النبي ﷺ أنها قالت: اللهم أمتعني بزوجي رسول الله ﷺ، وبأبي أبي سفيان، وبأخي معاوية، فقال النبي ﷺ: «قد سألت الله لآجال مضروبة، وأيام معدودة وأرزاق مقسومة لن يعجل شيئاً قبل حله، أو يؤخر شيئاً عن حله، ولو كنت سألت الله أن يعيذك من عذاب في النار، أو عذاب في القبر كان خيراً، وأفضل».

وعن عمران بن حصين قال: إني عند النبي ﷺ إذ جاءه قوم من بني تميم، فقال: اقبلوا البشرى يا بني تميم، قالوا: بشرتنا فأعطنا، فدخل ناس من أهل اليمن، فقال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم قالوا: قبلنا جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان؟ قال: «كان الله و لم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء».

راجع: صحيح البخاري: ١٥٢/٩، وصحيح مسلم: ٥٥/٨.

(٢) ورد بلفظ: «صدقة المرء المسلم تزيد في العمر، وتمنع ميتة السوء، ويذهب الله تعالى بها الفخر، والكبر»، رواه أبو بكر بن مقسم في جزئه عن عمرو بن عوف. =

قلنا: الضمير في الآية لمطلق المعمر، أي: المعمرون يزيد بعضهم في العمر على بعض كل ذلك في اللوح مسطور كما يقولون: ثمن هذا درهم ونصف، أي: نصف درهم آخر لا نصف ذلك الدرهم.

ومعنى الحديث: الزيادة بمعنى البركة كما في الطعام القليل الذي يسمى عليه، أو بالنظر إلى ما سطر في اللوح بأن فلاناً إن تصدق يوم كذا بدرهم، فله من العمر كذا، وإلا فكذا، وإليه أشار بقوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩].

وأما بالنظر إلى علمه الأزلي، فلا تفاوت، ولا زيادة، ولا نقصان[1].

وبما ذكرنا يجمع بين قوله: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٩] وبين قوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [الرعد: ٣٩].

= كذا قاله السيوطي، وروى القضاعي عن ابن مسعود رضي الله عنه: «صلة الرحم تزيد في العمر، وصدقة السر تطفئ غضب الرب»، وعند الإمام أحمد أن النبي ﷺ قال: «حسن الخلق نماء، وسوء الخلق شؤم، والبر زيادة في العمر، والصدقة تمنع ميتة السوء».

راجع: المسند له: ٥٠٢/٣، والجامع الصغير للسيوطي: ٤٤/٢.

(١) ذكر شيخ الإسلام أن الأجل أجلان: أجل مطلق يعلمه الله، وأجل مقيد، ثم بين معنى قوله ﷺ: «من سره أن يبسط له في رزقه، وينسأ له في أثره فليصل رحمه» أن الله أمر الملك أن يكتب له أجلاً، وقال: إن وصل رحمه زدته كذا، وكذا، والملك لا يعلم ذلك، لكن الله يعلم ما يستقر عليه الأمر، فإذا جاء ذلك لا يتقدم، ولا يتأخر، لأن =

والمعتــزلة: علــى أنه لو لم يقتله القاتل لعاش أكثر من ذلك، وهو الأمد الذي علم الله أنه أجله لولا القتل[١].

وتــشبثوا بظواهر مثل: أنه لو كان ميتاً بأجله لم يجب على القاتل القــصاص، ولا الــضمان بذبح شاة الغير، وبأنه قد يقتل في معركة جمع تقتضي العادة بامتناع موهم.

الجواب[٢]: / ق(١٤٦/ب من أ) أن القصاص ليس له تعلق بالموت، بل بالفعل المنهي الذي صدر عنه، وتجاوز حدود الشرع[٣].

= الله يعلم ما كان قبل أن يكون، وقد كتب ذلك، فهو يعلم أن هذا يموت بالبطن، أو ذات الجنب، أو الهدم، أو الغرق أو غير ذلك من الأسباب، وهذا يموت مقتولاً، إما بالسم، وإما بالسيف، وإما بالحجر، وإما بغير ذلك من أسباب القتل حين يأتيه أجله، وتنتهي مدته.

راجع: مجموع الفتاوى: ٨/٥١٦-٥١٧.

(١) هو قول القدرية منهم، وقال بعض نفاة الأسباب: إنه يموت وبه قال العلاف قال شيخ الإسلام: «وكلاهما خطأ، فإن الله علم أنه يموت بالقتل، فإذا قدر خلاف معلومه كان تقديراً لما لا يكون لو كان كيف كان يكون... فلو فرضنا أن الله علم أنه لا يقتل أمكن أن يكون قدر موته في هذا الوقت، وأمكن أن يكون قدر حياته إلى وقت آخر، فالجزم بأحد هذين على التقدير الذي لا يكون جهل». مجموع الفتاوى: ٨/٥١٧-٥١٨، وانظر: شرح الجوهرة: ص/١٦٢.

(٢) آخر الورقة (١٤٦/ب من أ).

(٣) وعلم الله بذلك، وكتابته له لا يمنع المدح، والذم، والثواب، والعقاب.

وقولكم: العادة تقتضي بامتناع ذلك ممنوع إذ قد يموت في الطاعون والزلزال أضعاف ما يموت في معركة القتال.

قوله: «والنفس باقية بعد البدن».

أقول: النفس، والروح لفظان مترادفان عند أهل الحق[1].

---

(١) اختلف أهل المقالات اختلافاً كثيراً في حقيقة النفس هل هي جزء من أجزاء البدن، أو عرض من أعراضه، أو جسم مساكن له مودع فيه أو جوهر مجرد؟ وهل الروح هي النفس، أو غيرها؟ وهل الأمارة، واللوامة، والمطمئنة نفس واحدة لها هذه الصفات أو هي ثلاث أنفس؟

أما حقيقة النفس، والروح، فقد ذكر الفخر الرازي أن الإنسان عبارة عن هذا البدن، والهيكل المخصوص، ونسبه إلى الجمهور، وأنه مختار أكثر المتكلمين، وضعفه في المحصل، وصحح غيره في المعالم، ولعله اختاره في المطالب، وقد ذكر ابن القيم الخلاف في ذلك، ورد على الفخر الرازي قوله السابق وذكر بأن الناس لهم أربعة أقوال في مسمى الإنسان، هل هو الروح فقط، أو البدن فقط، أو مجموعهما، أو كل واحد منهما، وكذا الخلاف في كلامه هل هو اللفظ فقط، أو المعنى فقط، أو مجموعهما، أو كل واحد منهما، فالخلاف بينهم في الناطق، ونطقه، ثم اختار بأن النفس: جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم.

وقال: «هذا القول هو الصواب في المسألة، وهو الذي لا يصح غيره، وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه دل الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، وأدلة العقل، والفطرة» ثم ذكر الأدلة، وعقب بذكر أدلة المخالفين، ثم رد عليها، وهو اختيار الشارح كما هو ظاهر في تعريفه للنفس والروح وسيأتي». =

= وأما أنهما مترادفان فهو مذهب الجمهور.

وذهبت فرقة من أهل الحديث، والفقه، والتصوف إلى أنهما متغايران.

وذكر ابن القيم الخلاف في ذلك، واختار بأن الروح التي تتوفى، وتقبض هي روح واحدة، وهي النفس.

وأما ما يؤيد الله به أولياءه من الروح، فهي روح أخرى غير هذه الروح كما قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وكذا الروح التي يلقيها على من يشاء من عباده هي غير الروح التي في البدن، وأما القوى التي في البدن، فهي تسمى - أيضاً - أرواحاً كالروح الباصر، والروح السامع، والروح الشام، فهذه الأرواح قوى مودوعة في البدن تموت بموت البدن، وهي غير الروح التي لا تموت بموت البدن، ولا تبلى كما يبلى، كما يطلق الروح على ما هو أخص من هذا كله فللعلم روح، وللإحسان روح، وللإخلاص روح، وللمحبة والإنابة روح، وللتوكل والصدق روح، والناس متفاوتون في هذه الأرواح أعظم تفاوت قوة، وضعفاً.

وأما هل النفس واحدة، أو ثلاث؟ ففيه خلاف أيضاً، فذهب البعض إلى أنها ثلاث أنفس: مطمئنة، ولوامة، وأمارة، وأن من الناس من تغلب عليه هذه، ومنهم من تغلب عليه الأخرى، وذهب آخرون إلى أنها نفس واحدة لها تلك الصفات، وقد ذكر ابن القيم الخلاف ثم قال: «والتحقيق أنها نفس واحدة، ولكن لها صفات، فتسمى باعتبار كل صفة باسم...» الروح: ص/١٧٩.

راجع: مقالات الإسلاميين: ص/٣٣٣-٣٣٧، والمحصل للرازي: ص/٣٢٧-٣٣١، والمعالم له: ص/١١٧، والمواقف: ص/٢٢٩، ٢٥٨-٢٦٠، وشرح المقاصد: ٣/٣٠٤، والروح لابن القيم: ص/١٧٥-٢٢٠، والتعريفات: ص/١١٢، ٢٤٢-٢٤٤.

معناهما: جسم لطيف نوراني سارٍ في البدن سريان الماء في الورد، والنار في الفحم، اتصالهما بالبدن حياة، ومفارقتهما موت. وقد دلت الآيات، والأحاديث على بقاء النفس بعد المفارقة سعيدة كانت، أو شقية[1].

قال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، وقال: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وفي الحديث: «يسلط على الكافر تسعة وتسعون تنيناً إلى يوم القيامة»[2].

---

(١) اختلف الناس في هذه المسألة على قولين:
فقالت طائفة: تموت الروح، وتذوق الموت لأنها نفس، وكل نفس ذائقة الموت، كما دلت الآيات على أنه لا يبقى إلا الله وحده.
وقال آخرون: لا تموت الأرواح، لأنها خلقت للبقاء، وإنما تموت الأبدان، وقد دلت على هذا الأحاديث الدالة على نعيم الأرواح، وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله في أجسادها، ولو ماتت الأرواح لانقطع عنها النعيم والعذاب.
وقد ذكر هذا الخلاف ابن القيم رحمه الله ثم قال: «والصواب أن يقال: موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها، وخروجها منها، فإن أريد بموتها هذا القدر، فهي ذائقة الموت، وإن أريد أنها تعدم، وتضمحل، وتصير عدماً محضاً، فهي لا تموت بهذا الاعتبار، بل هي باقية في نعيم، أو في عذاب» الروح له: ص/٣٤.
وراجع: شرح المقاصد: ٣/٣٣١-٣٣٢، وتشنيف المسامع: ق(١٦٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٩، وهمع الهوامع: ص/٤٦١.

(٢) قال في المسند: حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو عبد الرحمن ثنا سعيد بن أبي أيوب قال: سمعت أبا السمع يقول: سمعت أبا الهيثم يقول: سمعت أبا سعيد الخدري يقول: قال رسول الله ﷺ: «يسلط على الكافر في قبره تسعة وتسعون تنيناً تلدغه حتى تقوم الساعة، فلو أن تنيناً منها نفخ في الأرض ما أنبتت خضراء». راجع: المسند: ٣/٣٨.

«وأرواح الشهداء تسرح في الجنة، وتأوي إلى قناديل تحت العرش»[١].

وفي الأحاديث الدالة على ذلك كثرة لا يحتاج إلى إيرادها كلها[٢].

وهل تفنى يوم القيامة؟

الصحيح عدم ذلك إذ لم يقم عليه دليل وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] لا يقتضي ذلك، لأن معناه: أن الممكن في ذاته هالك لأن وجوده من الواجب تعالى، أو هلاكها فراقها عن البدن.

وقوله: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨].

قيل: المراد بها الأرواح[٣]، ولا حاجة إليه: لأن الاستثناء إنما هو لمن كان حياً حقيقة، كالشهداء على ما ورد في الحديث، أو الحور العين.

---

(١) روى مسلم بسنده عن مسروق قال: سألنا عبد الله عن هذه الآية: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ قال: أما إنا قد سألنا عن ذلك، فقال: «أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل» إلى آخر الحديث. راجع: صحيح مسلم: ٦/٣٨-٣٩.

(٢) وروى الترمذي بسنده عن كعب بن مالك عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «إن أرواح الشهداء في طير خضر تعلق من ثمر الجنة، أو شجر الجنة». راجع: تحفة الأحوذي: ٥/٢٧٠.

(٣) وقيل: هم الشهداء وهو قول ابن عباس، وأبي هريرة، وسعيد بن جبير.

وقيل: هم جبرائيل، وميكائيل، وإسرافيل، وملك الموت، وهو قول مقاتل، وغيره. =

وأمـــا الأرواح بعد الموت لا يمكن موتها إذ لا تفارق نفسها فتأمل!

قوله: «وفي عجب الذنب».

أقـــول: قد ورد في الحديث: «أنه يبلى من الإنسان كل عضو إلا عجـــب الذنب[1] منه خلق، ومنه يركب»[2]، وهو مثل حب خردلة في أصل الصلب عند العجز.

= وقيل: هم الذين في الجنة من الحور العين، وغيرهم، ومن في النار من أهل العذاب، وخزنتها، قاله أبو إسحاق بن شاقلا من الحنابلة.

وذكر ابن القيم الخلاف في الآية المذكورة أعني في المراد من الاستثناء ثم قال: «فعلم أنها صعقة فزع لا صعقة موت، وحينئذ، فلا تدل الآية على أن الأرواح كلها تموت عند النفخة الأولى، نعم تدل على أن موت الخلائق عند النفخة الأولى، وكل من لم يذق الموت قبلها، فإنه يذوقه حينئذ، وأما من ذاق الموت، أو من لم يكتب عليه الموت، فلا تدل الآية على أنه يموت موتة ثانية». الروح: ص/٣٦.

وراجع: تفسير القرطبي: ١٥/٢٧٩-٢٨١، وتفسير ابن كثير: ٤/٦٤-٦٥، وتفسير الشوكاني: ٤/٤٧٥-٤٧٧، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٢.

(١) العجب: بفتح العين، وسكون الجيم، وآخره باء موحدة، وقد تبدل ميماً وبعضهم يحكي تثليث أوله فيهما، فلغاته ست.

قال ابن الأثير: «العجب بالسكون: العظم الذي في أسفل الصلب عند العجز، وهو العسيب من الدواب».

راجع: النهاية في غريب الحديث: ٣/١٨٤، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٢، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٩، وشرح النووي: ١٨/٩١-٩٢.

(٢) الحديث ورد عند البخاري، ومسلم بألفاظ متعددة:

فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق، وفيه يركب». =

وفي صحيح ابن حبان[1] قيل: وما العجب يا رسول؟، فقال: «مثل خردلة، أو حبة خردل».

وذهب المزني إلى أنه يفنى أيضاً[2]، لأن لفظ الحديث: «أن كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب»، فإنه يفني بنفسه كملك الموت فإنه يفنى، ويموت بنفسه لا بملك آخر.

= وفي رواية: «إن في الإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً فيه يركب يوم القيامة قالوا: أي عظم هو يا رسول الله؟ قال: عجب الذنب» هذا عند مسلم وعند البخاري، ومسلم عن أبي هريرة بلفظ... «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظماً واحداً، وهو عجب الذنب، ومنه يركب الخلق يوم القيامة».

راجع: صحيح البخاري: ٢٠٥/٦، وصحيح مسلم: ٢١٠/٨، وشرح النووي على مسلم: ٩١/١٨، وسنن أبي داود: ٥٣٧/٢، وسنن النسائي: ١١١/٤-١١٢، وسنن ابن ماجه: ٥٦٧/٢.

(١) هو محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم البستي التميمي كان أحد الأئمة الأعلام ومن أوعية العلم في فنون عدة كاللغة، والفقه، والحديث، والوعظ، وغيرها، وله مؤلفات نافعة كالمسند الصحيح، والجرح والتعديل، والثقات، وغيرها وتوفي سنة (٣٥٤هـ).

راجع: ميزان الاعتدال: ٥٠٦/٣-٥٠٨، وطبقات السبكي: ١٣١/٣، وشذرات الذهب: ١٦/٣، وراجع الحديث في الإحسان: ٤٠٨/٧.

(٢) ووافقه ابن قتيبة وقال: إنه آخر ما يبلى من الميت لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، وفناء الكل يستلزم فناء الجزء، وقول الجمهور السابق هو الأقوى للأدلة التي سبقت.

راجع: شرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٣، وتشنيف المسامع: ق(١٦٩/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٨/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤١٩/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٢.

ولعل الحكمة في إبقاء ذلك تكريم بني آدم بإبقاء ما هو أصل خلقته[1] كما أكرم الأنبياء بحفظ أجسادهم جميعاً، وكذا الشهداء، وليكون إعلاماً بأنه سيعاد، وإلا فأي داع إلى إبقائه دون سائر الأجزاء.

قوله: ((والروح)).

أقول: سئل رسول الله ﷺ عن الروح[2] فقال الله: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء: ٨٥] أي: مخلوق من مخلوقاته[3].

وكانوا في سؤالهم ذلك على أنه إن أتى بتفسيره، فهو ليس بصادق في دعوى الرسالة، لأنه كان في التوراة غير مبين.

---

(١) واختلف هل بقاؤه تعبدي، أو معلل؟ ورجح أنه تعبدي، وأن التعليل ضعيف، ولهذا، لم يجزم الشارح بالتعليل، بل عبر بلعل التي هي للترجي.
راجع: شرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٣.

(٢) روى البخاري، ومسلم، وأحمد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «بينما أنا أمشي مع النبي ﷺ في حرث، وهو متكئ على عسيب إذ مر بنفر من اليهود، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح، فقالوا: ما رابكم إليه لا يستقبلكم بشيء تكرهونه، فقالوا: سلوه، فقام إليه بعضهم فسألوه عن الروح، قال: فأسكت النبي ﷺ فلم يرد عليه شيئاً، فعلمت أنه يوحى إليه، قال: فقمت مكاني، فلما نزل الوحي قال: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾».
راجع: المسند: ١/٤٤٤، وصحيح البخاري: ٦/١٠٩، وصحيح مسلم: ٨/١٢٨.

(٣) راجع: تفسير ابن كثير: ٣/٦١-٦٢، والكشاف: ٢/٤٦٤، وفتح القدير للشوكاني: ٣/٢٥٤، ٢٥٦.

وهـــذا لا يدل على أن رسول الله لم يعرف حقيقة الروح، بل نقلنا أن أهـــل السنة على أنه مرادف للنفس، وأن النفس جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان الماء في الورد[1].

---

(١) الذين أمسكوا عن الخوض في الروح دليلهم ما سبق من جواب الله لهم عندما سألوا رسول الله ﷺ، فنـــزلت الآية التي سلف ذكرها قائلين: معناها: فاجعلوا علم الروح من الكثير الذي لم تؤتوه، ولا تسألوا عنه، فإنه سر من أسراري، وحكي عن الجنيد قوله: الروح شيء استأثر الله تعالى بعلمه، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنه، ولا يعبر عنه بأكثر من أنه موجود. ورجحه الثعلبي، وابن عطية، والمصنف، والشوكاني، وغيرهم.

أما الذين ذهبوا إلى تعريف الروح، فقد اختلفوا في ذلك إلى أقوال كثيرة كما تقدم ذكر مراجعها، والقول المختار منها، وقد أجابوا عن الآية المذكورة بجوابين:

الأول: أن اليهود قالوا: إن أجاب عن حقيقة الروح فليس بنبي، وإن لم يجب، فهو صادق، فلم يجب لأن الله تعالى لم يأذن له فيه، ولا نزل عليه بيانه في ذلك الوقت لتحقق أمره عندهم لا لأنه لا يمكن الكلام فيه.

الثاني: أن سؤالهم إنما كان للتعنت، والتعجيز لأن الروح مشترك بين روح الإنسان، وجبريل، وملك آخر يقال له الروح، وصنف من الملائكة، والقرآن، وعيسى ابن مريم، فأراد اليهود أن كل معنى جاءهم به سيقولون ليس هو المراد تغليظاً له، فجاء الجواب مجملاً له، فإن كونه من أمر الرب يصدق على كل معنى من معاني الروح التي سبق ذكرها.

راجع: أحكام القرآن لابن العربي: ٣/١٢٢٤-١٢٢٥، وتفسير القرطبي: ١٠/٣٢٣-٣٢٥، وتفسير الشوكاني: ٣/٢٥٤، والروح لابن القيم: ص/١٧٥-١٧٩، وتشنيف المسامع: ق(١٧٠/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٩/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤١٩، وهمع الهوامع: ص/٤٦٢.

وذهب الغزالي، وأبو زيد الدبوسي، والراغب الأصفهاني إلى أنها من عالم الأمر، وهو عالم الملكوت، فإنه يسمى عالم الأمر، كما أن عالم الشهادة يسمى عالم الخلق، وإليها أشار بقوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] وهي عند [هؤلاء جوهر مجرد[١] ولا اعتراض على ما / ق(١٤٧/أ من أ) ذهبوا إليه، إلا أن وجود المجردات[٢] لم تثبت عند سائر المتكلمين.

وقد فهم بعض][٣] الجهلة - المنتمين إلى العلم المدعين التبحر فيه، وهم دون القلتين - أن التجرد يستلزم القدم، وأن الغزالي قائل بقدم النفس[٤] أعاذه الله من ذلك، بل عنده من المجردات الحادثة، إذ عالم الخلق،

---

(١) قائم بنفسه غير متحيز، وله تعلق خاص بالبدن غير داخل في البدن ولا خارج منه، وبهذا قال الفلاسفة.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٧٠/ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٩/أ).

(٢) المجرد: ما لا يكون محلاً لجوهر، ولا حالاً في جوهر آخر، ولا مركباً منهما على اصطلاح أهل الحكمة. راجع: التعريفات: ص/٢٠٢.

(٣) من بداية المعكوفة السابقة إلى هنا سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٤) قال الزركشي: «وقد نسب القاضي ابن العربي هذا إلى الصوفية واستنكر قولهم: العالم عالمان: عالم الخلق، وعالم الأمر، وقال: إنهم تلقفوه من الفلاسفة، ومقصود الفلاسفة منه أن الخلق ما كان كمياً مقدراً والأمر ما لم يكن مقدراً، والروح عندهم لا يكون محدثاً قال: وقد أوضحنا أن العالم، وكل ما سوى الله مخلوق داخل في الكمية قال: ويكاد هذا القول تحليفاً على مذهب الحلولية، واعتصاماً بمذهب النصارى في عيسى، وعجب من حكاية الغزالي له» تشنيف المسامع: ق(١٧١/أ).

والأمر مما سوى الله، وما سواه محدث فانٍ وما ذكره المصنف كلام بعض مشايخ الصوفية / ق(١٣٠/أ من ب) وطريقة أهل السنة من المتكلمين ما أوضحناه لك.

قوله: «وكرامات الأولياء حق».

أقول: أهل الحق على أنه يقع من الأولياء - بقصد، وبغير قصد - أمور خارقة للعادة[1].

---

(١) الكرامة: هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان، والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة.
ومذهب أهل السنة، والجماعة إثبات كرامات الأولياء، وما يجري الله على أيديهم من خوارق العادات في أنواع العلوم، والمكاشفات، وأنواع القدرة، والتأثيرات، والمأثور عن سائر الأمم في سورة الكهف، وغيرها وعن صدر هذه الأمة من الصحابة، والتابعين، وسائر فرق الأمة وهي موجودة فيها إلى يوم القيامة.
ويكفي في تعريف أولياء الرحمن قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٢-٦٣].
وذهب المعتزلة إلى إنكار الكرامات، وحكاه الفخر الرازي عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وذكر الجويني، والآمدي أنه إنما أنكر منها ما كان معجزة لنبي فقط.
وزعمت المعتزلة أن إثبات الكرامات يؤدي إلى اختلاط النبوة بغيرها، فلا يتميز النبي من غيره، ولم يسلم لهم هذا الزعم ورد عليهم من وجهين:
الأول: بالنسبة إلى صاحب النبوة، فإنها تكون بإعلام الله له بذلك.
الثاني: بالنسبة إلى غير النبي فالكرامة لا يقصد بها التحدي، ولا يدعى معها النبوة، إذ لو ادعاها لم يكن ولياً، بل يكون متنبئاً كذاباً، بينما المعجزة يقصد بها التحدي مع دعوى النبوة.
=

وقـــد عرفت قبل هذا حقيقة الكرامة، ووجه امتيازها عن المعجزة، والسحر، وغيرهما[١].

والدلـــيل علـــى جوازها أنها أمور ممكنة لا يلزم من جواز وقوعها محال، وكل ما هذا شأنه، فهو جائز الوقوع.

وعلى الوقوع قضية مريم، ورزقها الآتي من عند الله على ما نطق به القرآن[٢] وقضية أبي بكر، وأضيافه كما في الصحيح[٣].

= راجع: مختار الصحاح: ص/٥٦٩، والمصباح المنير: ٥٣١/٢، والتعريفات: ص/١٨٤، وشرح الطحاوية: ٣٠٤/٢-٣١٠، والعقيدة الواسطية: ص/١٥١-١٥٢، والمحصل للرازي: ص/٣٢٢، والإرشاد للجويني: ص/٢٦٦.

(١) تقدم عند الكلام على المعجزة: ص٢٧٧-٢٧٩.

(٢) لقوله تعالى: ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [آل عمران: ٣٧].

(٣) روى البخاري بسنده عن عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما قال: «جاء أبو بكر بضيف له، أو بأضياف له، فأمسى عند النبي ﷺ، فلما جاء قالت أمي: احتبست عن ضيفك، أو أضيافك الليلة قال: ما عشيتهم؟ فقالت: عرضنا عليه، أو عليهم، فأبوا، أو فأبى، فغضب أبو بكر فسب، وجدع، وحلف لا يطعمه فاختبأت أنا، فقال: ياغنثر، فحلفت المرأة لا تطعمه حتى يطعمه، فحلف الضيف، أو الأضياف أن لا يطعمه، أو يطعموه حتى يطعمه، فقال أبو بكر: كان هذا من الشيطان، فدعا بالطعام، فأكل، وأكلوا، فجعلوا لا يرفعون لقمة إلا ربا من أسفلها أكثر منها فقال: يا أخت بني فراس ما هذا؟ فقالت: وقرة عيني إنها الآن لأكثر قبل أن تأكل، فأكلوا، وبعث بها إلى النبي ﷺ، فذكر أنه أكل منها». راجع: صحيح البخاري: ٤١/٨.

وقضية عمر على المنبر[1]:

---

(١) وجه عمر جيشاً بقيادة سارية بن زنيم نحو فارس، فقصد سارية بجيشه مدينة فسا: بالفتح، والقصر كلمة عجمية، وعندهم بسا بالباء وأصلها في كلام الفرس من الرياح الشمالية، إحدى مدن فارس، ودارا بجرد: بعد الألف الثانية موحدة، ثم جيم، ثم راء ودال مهملة ولاية بفارس كذلك، فاجتمع له جموع من الفرس، والأكراد عظيمة، ودهم المسلمين منهم أمر عظيم فرأى عمر في تلك الليلة فيما يرى النائم معركتهم، وعددهم في وقت من النهار وأنهم في صحراء، وهناك جبل إن أسندوا إليه ظهورهم لم يؤتوا إلا من وجه واحد، فنادى من الغد الصلاة جامعة حتى إذا كانت الساعة التي رأى أنهم اجتمعوا فيها خرج إلى الناس، وصعد المنبر فخطب الناس، وأخبرهم بصفة ما رأى، ثم قال: «يا سارية الجبل الجبل» ثم أقبل عليهم وقال: إن لله جنوداً، ولعل بعضها أن يبلغهم قال: ففعلوا ما قال عمر، فنصرهم الله على عدوهم، وفتحوا البلد.

وفي رواية: أن عمر بينما هو يخطب يوم الجمعة إذ قال: يا سارية بن زنيم الجبل الجبل، فلجأ المسلمون إلى جبل هناك، ثم قدم رسول الجيش من فارس، فسأله عمر فقال: يا أمير المؤمنين هزمنا فبينا نحن كذلك إذ سمعنا صوتاً ينادي: يا سارية الجبل ثلاثاً، فأسندنا ظهورنا إلى الجبل، فهزمهم الله.

قال ابن حجر في الإصابة: إسناده حسن، وذكر السيوطي أنه قد أخرجه البيهقي، وأبو نعيم في دلائل النبوة، واللالكائي في شرح السنة، والديرعاقولي في فوائده، وابن الأعرابي في كرامات الأولياء والخطيب في رواة مالك عن نافع عن ابن عمر وابن مردويه، وغيرهم.

راجع: معجم البلدان: ٢/٤١٩، ٤/٢٦٠-٢٦١، ومراصد الاطلاع: ٢/٥٠٥، والإصابة: ٢/٣، والبداية والنهاية: ٧/١٣٠-١٣٢، وتأريخ الخلفاء: ص/١٢٥-١٢٦، وأسنى المطالب: ص/٢٦٥.

«يا سارية[١] الجبل».

وسارية كان في نهاوند[٢] أمير الجيش[٣]، وبينهما مسافة شهرين. وبالجملة كلما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة للولي.

---

(١) هو سارية بن زنيم بن عبد الله بن جابر الكناني الدئلي صحابي من القادة الفاتحين، والشعراء المجيدين كان عداء يسبق الخيل راجلاً وصاحب غارات كثيرة في الجاهلية، ولما ظهر الإسلام أسلم، وجعله عمر أميراً على جيش، وسيره إلى بلاد فارس سنة (٢٣هـ) ففتح فيها بلداناً وتوفي حوالى سنة (٣٠هـ).
راجع: الإصابة: ٢/٢-٣، وتأريخ الإسلام للذهبي: ٤٩/٢، والنجوم الزاهرة: ٧٧/١، والأعلام للزركلي: ١١٢/٣.

(٢) نهاوند: بالكسر، والفتح في النون، والواو مفتوحة، والنون ساكنة، ودال مهملة مدينة عظيمة في قبلة همذان بينهما ثلاثة أيام، ولما افتتح المسلمون الأهواز، وغيرها من بلاد فارس حز ذلك في نفس الفرس، فتجمعوا في نهاوند من كل فج عميق ليردوا على المسلمين حتى اجتمع منهم مئة ألف وخمسون ألف مقاتل أميرهم الفيرزان، وقيل: بندار، وقيل: ذو الحاجب. وتجمع فيها المسلمون وهم نحو ثلاثين ألفاً بقيادة النعمان بن مقرن المزني الصحابي، وكانت وقعة نهاوند سنة (٢١هـ) على الراجح أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال عمر للنعمان: إن أصبت فالأمير حذيفة بن اليمان، ثم جرير ابن عبد الله، ثم المغيرة بن شعبة، ثم الأشعث بن قيس، فقتل النعمان رضي الله عنه، فأخذ الراية حذيفة، وكان الفتح على يده بعد هزيمة ساحقة في الفرس قتل منهم أكثر من مئة ألف، وهذه الوقعة العظيمة لها شأن رفيع، ونبأ عظيم، لذا كان المسلمون يسمونها فتح الفتوح كما أن الفرس لم تقم لهم قائمة بعدها، ولا تجمعوا ضد المسلمين.
راجع: معجم البلدان: ٣١٣/٥-٣١٤، ومراصد الاطلاع: ١٣٩٧/٣، والبداية والنهاية: ١٠٥/٧-١١٣، وتأريخ الخلفاء: ص/١٣٢.

(٣) لعل الشارح يعني أنه كان أميراً على ولاية من ولايات نهاوند كما سبق ذكر فسا، ودارابجرد وأنه كان هو الأمير فيها أما نهاوند فكان أميرها النعمان بن مقرن، ثم حذيفة كما سبق.

وقال بعض أهل السنة: بل الشرط في الكرامة أن تكون أحط رتبة من المعجزة، وإليه أشار المصنف بقوله: وقال القشيري: لا ينتهون إلى ولد دون والد، أي: إلى تحصيل حيوان من غير أب وأم، وقلب الجماد حيواناً[1] وليس هذا بشيء، لأن الأمر الخارق إذا جاز وقوعه جاز جميع فروعه، وعليه إطباق أهل السنة من القدماء.

وكأن هذا القائل أراد انحطاط الولاية عن النبوة، والأمر كذلك إلا أن صدور [الكرامة][2] على يد آحاد الأمة دال على كون من آمن به نبياً، وإلا لم يكن التابع في هذه الطريقة مهتدياً، بل ضالاً. وشبهة من أنكر الكرامة التباسها بالمعجزة، وقد علمت الفرق بالتحدي، وعدمه.

قوله: «ولا نكفر أحداً من أهل القبلة».

أقول: هذا كلام قد اشتهر بين الناس، ونقل عن الأئمة مثل الشافعي، وأبي حنيفة، وليس على إطلاقه إذ المجسم كافر[3]، وإن صام، وصلى.

---

(١) قال الزركشي: «وهذا هو مذهب الأستاذ أبي إسحاق، وبه يظهر غلط الإمام فخر الدين، وغيره ممن نقل عنه إنكارها على الإطلاق كالمعتزلة والذي رأيته في كتبه التصريح بإثابتها إلا أنها لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة تفرقة بينها، وبين المعجزة قال: وكلما كان تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور مثله كرامة لولي» تشنيف المسامع: ق(١٧١/ب). وراجع: الغيث الهامع: ق(١٦٩/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٠، وهمع الهوامع: ص/٤٦٤.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) الكفر - لغة - الستر، والتغطية، ومنه سمي الكافر كافراً لأنه يستر نعم الله عليه، والكافر الزارع لأنه يغطي البذر بالتراب، والكفار الزراع ومنه قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ =

= أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾ [الحديد:٢٠] والكفر ضد الإيمان، وهوأعم من التكذيب لشموله الكافر الخالي عن التصديق، والتكذيب.

وقال القاضي: هو الجحد بالله، وفسر بالجهل، ورد بأن الكافر قد يعرف الله، ويصدق به، والمؤمن قد لا يعرف بعض أحكامه.

فأجيب بأن المراد الجحد به في شيء مما علم قطعاً أنه من أحكامه، أو الجهل بذلك إجمالاً، وتفصيلاً.

وقالت المعتزلة: هو ارتكاب قبيح، أو إخلال بواجب يستحق به أعظم العقاب.

وقيل: إن الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الإيمان.

قال التفتازاني: «لا يستقيم على القول بالمنـــزلة بين المنـــزلتين أصلاً ولا على قول السلف ظاهراً»، وباب التكفير عظمت الفتنة فيه، وكثر فيه الافتراق، وتشتت فيه الأهواء، والآراء، وتعارضت فيه دلائلهم.

فطائفة تقول: لا نكفر من أهل القبلة أحداً بذنب، فتنفي التكفير نفياً عاماً، مع العلم أن في أهل القبلة المنافقين الذين فيهم من هو أكفر من اليهود والنصارى بالكتاب، والسنة، والإجماع، وفيهم من قد يظهر بعض ذلك حيث يمكنهم، وهم يتظاهرون بالشهادتين، ولهذا امتنع كثير من الأئمة عن إطلاق القول: بأنا لا نكفر أحداً بذنب، بل يقال: لا نكفر أحداً من أهل القبلة بكل ذنب كما تفعله الخوارج، وبهذا القول يظهر الفرق بين النفي العام، ونفي العموم والواجب إنما هو نفي العموم مناقضة لقول الخوارج الذين يكفرون بكل ذنب وهذا هو مذهب أهل السنة، والجماعة، لأن هناك بعض الذنوب القولية، والفعلية يكفر بها صاحبها بدليل منفصل علماً بأنه لا خلاف بين المسلمين أن الرجل لو أظهر إنكار الواجبات الظاهرة المتواترة، والمحرمات الظاهرة المتواترة، ونحو ذلك أنه يستتاب، فإن تاب، وإلا قتل كافراً مرتداً، لكونه أنكر، واستحل ما هو معلوم من الدين ضرورة، ثم اختلفوا في غير ذلك إلى أقوال متعـــددة، =

والحاصـــل: أن كل ما كان وجوده معتبراً في حصول الإيمان نافيه كافر، وإن قال بالتوحيد، وصام، وصلى.

ولا يجوز الخروج على السلطان عادلاً كان، أو جائراً إذ بفسقه لا ينعزل، لأن الضرر على المسلمين بانعزاله أكثر من بقائه.

ونقل عن المعتزلـــة تجويزه بناء على انعزاله بالظلم[1] ويجب الاعتقاد

= للخوارج، والمعتزلة، وغيرهم وقد تقدم القول الحق في هذه المسألة، وسنحيل ذكر باقي الأقوال وأدلتها إلى مراجعها.

راجع: مختار الصحاح: ص/٥٧٣-٥٧٤، والمصباح المنير: ٥٣٥/٢، وشرح الطحاوية: ٣٢/٢-٣٤، والمحصل للرازي: ص/٣٥٠، والمعالم له: ص/١٣٧-١٣٨، والمواقف: ص/٣٨٨-٣٨٩، وشرح المقاصد: ٢٢٤/٥-٢٢٨، وتشنيف المسامع: ق(١٧٢/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٦٩/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٠/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٤-٤٦٥.

(١) من انعقدت له الإمامة بعقد واحد، فقد لزمت، ولا يجوز خلعه من غير حدث، وتغير أمر، وهذا مجمع عليه بين الأمة في الإمام العادل وأما إذا فسق، وفجر، وظلم فكما ذكر الشارح من الخلاف.

فأهل الحق يحرمون الخروج عليه لما يترتب على ذلك من مفاسد كبيرة وأما المعتزلة فيجوزون الخروج عليه لظلمه.

راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٥٨، والمغني لابن قدامة: ٧/٨-١٠، وشرح فتح القدير: ٩٩/٦-١٨٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٠/٢-٤٢١، وتشنيف المسامع: ق(١٧٣/أ - ب)، والغيث الهامع: ق (١٧٠/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٦٥، ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام: ٥/٣٥-١٥، وشرح الطحاوية: ١٣٢/٢-١٣٦.

بعـــذاب القـــبر للكفار، ولمن أراد الله من العصاة[1]، دلت عليه أحاديث كثيرة[2].

(١) أجمع علماء السنة، والأمة على أن عذاب القبر حق، وقد نطق بذلك الكتاب، والسنة قال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ أي: في البرزخ بدليل قوله بعده: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾[غافر: ٤٦].
وذهب أبو الهذيل العلاف، والمريسي إلى أن من خرج عن سمة الإيمان فإنه يعذب بين النفختين، والمساءلة في القبر إنما تقع في ذلك الوقت.
وذهب الجبائي، وابنه أبو هاشم إلى إثبات عذاب القبر لأصحاب التخليد من الكفار، والفساق على أصولهم، ولكنهم نفوه عن المؤمنين.
وذهبت الكرامية، وغيرهم إلى أن عذاب القبر يجري على المؤمن من غير رد الأرواح إلى الأجساد، والميت يجوز أن يألم، ويحس بلا روح وقال بعض المعتزلة يعذب الله الموتى في قبورهم، ويحدث فيهم الآلام وهم لا يشعرون، فإذا حشروا وجدوا تلك الآلام، وأحسوا بها كمثل السكران لو ضرب حال سكره لا يحس بالألم، فإذا عاد إليه عقله أحس بألم الضرب.
وذهب ضرار بن عمرو، ويحيى بن كامل، والمريسي إلى إنكار عذاب القبر رأساً.
وعذاب القبر هو عذاب البرزخ، فكل من مات، وهو مستحق للعذاب ناله نصيبه منه، قبر، أو لم يقبر، فلو أكلته السباع، أو أحرق حتى صار رماداً ونسف في الهواء، أو صلب، أو غرق في البحر، وصل إلى روحه، وبدنه من العذاب ما يصل إلى القبور.
راجع: الطحاوية مع شرحها: ٢/١٥٧-١٦٤، والعقيدة الواسطية: ص/١٢٠، والمعالم للرازي: ص/١٢٧، والمواقف للعضد: ص/٣٨٢-٣٨٣، وشرح المقاصد: ٥/١١١-١١٦، والروح لابن القيم: ص/٥٧-٥٨، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٦٩، وتفسير ابن كثير: ٤/٨٢-٨٣، والإبانة: ص/٢١٥-٢١٧، ومجموع الفتاوى: ٣/١٤٥.

(٢) وردت أحاديث في هذا الباب عن علي، وزيد بن ثابت، وابن عباس والبراء بن عازب، وأبي أيوب، وأنس، وجابر، وعائشة، وأبي سعيد كلهم روى عن النبي ﷺ في عذاب القبر ومنها: =

وقد صح أن قوله تعالى: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ ﴾ [إبراهيم: ٢٧] نزل في عذاب القبر[1].

= ما رواه أحمد، والحاكم، عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا النبي ﷺ، فقعد، وقعدنا حوله كأن على رؤوسنا الطير، وهو يلحد له، فقال: «أعوذ بالله من عذاب القبر ثلاث مرات».

وعند مسلم، والبخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: «فما رأيت رسول الله ﷺ بعد صلى صلاة إلا تعوذ من عذاب القبر».

وفي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يدعو: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، ومن عذاب النار، ومن فتنة المحيا والممات، ومن فتنة المسيح الدجال».

وفيه أيضاً عن البراء بن عازب عن أبي أيوب رضي الله عنهما قال: خرج النبي ﷺ، وقد وجبت الشمس، فسمع صوتاً، فقال: «يهود تعذب في قبورها».

وقوله: «إنما القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار» رواه الترمذي.

وقد تقدم حديث ابن عباس في ذكره ﷺ صاحبي القبرين، وأنهما يعذبان في قبريهما بسبب عدم استتار أحدهما من البول، ومشى الآخر بالغيبة بين الناس والأحاديث في ذلك كثيرة نكتفي بما ذكرناه.

راجع: صحيح البخاري: ١١٧/٢، وصحيح مسلم: ٣٠/٣، ١٦٠/٨-١٦٤، ومسند أحمد: ٢٩٣/١، ٢٩٥/٤، وسنن ابن ماجه: ٥٦٧/٢-٥٦٨، والمستدرك: ٣٧٩/١، ٥٣٣، وتحفة الأحوذي: ١٨١/٤-١٨٥، ١٦٠/٧.

(١) عن البراء بن عازب رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «إذا أُقعد المؤمن في قبره أُتي، ثم شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله فذلك قوله: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ ﴾ [إبراهيم: ٢٧] وفي رواية: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ نزلت في عذاب القبر».

راجع: صحيح البخاري: ١١٦/٢-١١٧، وسنن ابن ماجه: ٥٦٨/٢-٥٧٠.

ولا يستبعد عذاب الجسد البالي بعد مضي الدهور، والأعصار عليه، لأن أمور الآخرة بناؤها على خلاف عالم الشهادة، والله تعالى كما جعل الروح متعلقة بالجسم حال كونه غضاً طرياً قادر على أن يجعله متعلقاً به يابساً بعدما صار غباراً، ليس الحال يتفاوت بالنظر إلى القدرة[1].

وكذا سؤال الملكين قد نطق به الأحاديث الصحاح[2] مع إمكانـــه،

---

(١) مذهب سلف الأمة، وأئمتها أن عذاب القبر، ونعيمه يكون للروح، والبدن، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة، أو معذبة، وإنما تتصل بالبدن أحياناً، ويحصل له معها النعيم، أو العذاب، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى الأجساد، وقاموا من قبورهم لرب العالمين.

ومعاد الأبدان متفق عليه بين المسلمين، واليهود، والنصارى، وذهبت الفلاسفة إلى أن النعيم والعذاب لا يكون إلا للروح فقط، وأن البدن لا ينعم، ولا يعذب، وهؤلاء ينكرون معاد الأبدان وقد أجمع المسلمون على تكفيرهم.

وقال كثير من المعتزلة: الأرواح هي المنعمة، أو المعذبة في البرزخ فقط، فإذا كان يوم القيامة عذبت الروح، والبدن معاً، واختاره طائفة من أهل الكلام، والحديث، ورجحه ابن حزم، وابن مرة، وذهب البعض إلى أن العذاب، أو النعيم يكون على البدن فقط بناء على إنكارهم بقاء الروح بعد فراق البدن.

راجع: الروح لابن القيم: ص/٥١-٥٢، وشرح الطحاوية: ٢/١٦٣، وشرح المقاصد: ٥/١١٧.

(٢) ورد أحاديث في ذلك نكتفي بذكر حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن العبد إذا وضع في قبره، وتولى عنه أصحابه، وإنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان، فيقعدانه، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد ﷺ، فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله، ورسوله، فيقال له: انظر إلى مقعدك من النار قد =

فوجب القول به[١].

ومـــا يقال: أنا نرى الكافر بعد موته في قبره على[٢] / ق(١٤٧/ب من أ) الحالة التي دفن غير متغير، وأنتم تقولون: «سلط عليه أعمى، أصم

= أبدلك به مقعداً من الجنة، فيراهما جميعاً، وأما المنافق، والكافر، فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: لا أدري، كنت أقول: ما يقول الناس، فيقال: لادريت ولا تليت، ويضرب بمطارق من حديد ضربة، فيصيح صيحة يسمعه من يليه غير الثقلين».

راجع: صحيح البخاري: ٢/١١٧-١١٨، وصحيح مسلم: ٨/١٦١-١٦٢، وتحفة الأحوذي: ٤/١٨١-١٨٤، وسنن ابن ماجه: ٢/٥٦٨-٥٦٩، والروح لابن القيم: ص/٥٢-٥٧، فقد جمع الأحاديث الواردة في هذه المسألة.

(١) وهو قول أهل السنة، والجماعة، وأن الملكين هما منكر، ونكير كما ورد مبيناً في حديث أبي هريرة.

وقال كثير من المعتزلة: لا يجوز تسمية ملائكة الله بمنكر، ونكير، وإنما المنكر ما يبدو من تلجلجه إذا سئل، والنكير تقريع الملكين له. واختلف في سؤال القبر هل خاص بهذه الأمة أو لا؟

فقال فريق: إنه خاص بهذه الأمة لحديث زيد بن ثابت عن النبي ﷺ أنه قال: «إن هذه الأمة تبتلى في قبورها».

ومنهم من قال: إنه عام وليس خاصاً بهم، ورجحه ابن أبي العز الحنفي، ومنهم من توقف واختاره أبو عمرو بن عبد البر.

راجع: صحيح مسلم: ٨/١٦١، والروح لابن القيم: ص/٥٥، ٥٨، وشرح المقاصد: ٥/١١٣، وشرح الطحاوية: ٢/١٦٥-١٦٦، والإحياء للغزالي: ٤/٤٩٩-٥٠٣، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٣/١٤٥.

(٢) آخر الورقة (١٤٧/ب من أ).

بـــيده مرزبة يضربه بها إلى يوم القيامة»[١] «ويسلط عليه تسعة وتسعون تنيـــناً» وتقولـــون - ثانية -: «ملكان، فيجلسانه، ويسألانه عن دينه، ونبـــيه»، ونحن نضع كفاً من البر، أو من الدخن على صدره، فنأتي بعد ذلـــك ونـــشاهده على حاله لم يتغير بوجه، ولا وقع حبة مما كان عليه فكيف وجه ذلك؟

الجواب: أنا قد قدمنا أن مبنى تلك الأمور على خلاف العادة، وبه يحصل الابتلاء، ويتميز المؤمن الكامل القائل بقدرته تعالى على كل شيء عن القاصر المتزلزل.

فمـــن آمن بأن الله تعالى أبرز العالم العلوي، والسفلي من العدم من غير سبق مثال يعلم بالطريق الأولى أنه قادر على أن يعذب الكافر بأنواع العذاب بحيث لا يتغير شيء من جسمه، ولا يقع ما وضع على صدره.

ومـــن أراد أن يحـــيط بجوانب الكلام في هذا، فعليه بمطالعة إحياء العلوم للإمام حجة الإسلام الغزالي[٢].

---

(١) لم أعثر على هذا الحديث بهذا اللفظ في الكتب التي اطلعت عليها إلا أن الإمام الغزالي قال: «وقال محمد بن المنكدر: بلغني أن الكافر يسلط عليه في قبره دابة عمياء صماء في يدها سوط من حديد في رأسه مثل غرب الجمل تضربه به إلى يوم القيامة لا تراه فتتقيه، ولا تسمع صوته فترحمه» الإحياء: ٥٠٣/٤.

(٢) راجع: الإحياء للغزالي: ٥٠٠/٤-٥٠٢، وتشنيف المسامع: ق(١٧٣/ب - ١٧٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢١/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٥-٤٦٦.

فإنه قد بسط الكلام فيه غاية البسط، والعاقل تكفيه الإشارة.

قوله: ((والحشر، والصراط)).

أقول: مما يجب الإيمان به حشر[١] الأجساد، والأرواح للجزاء نطق به الكتب الإلهية[٢]، وتواترت الأخبار بذلك[٣] عن جميع الأنبياء والرسل.

---

(١) حشر بابه ضرب، وحشر الناس جمعهم، والحشر الجمع مع سوق. واصطلاحاً له معنيان:
الأول: إحياء الله تعالى الخلق بعد الإماتة، والجمع بعد التفريق.
والثاني: الإيجاد، والإعادة بعد العدم، وبكل واحد من التعريفين قال فريق من العلماء، وذكر الزركشي أن كلا المعنيين للحشر جائزان من الله، والعقل يجوزهما جميعاً، والسمع لم يرد قاطعاً بأحدهما، ولعل الغالب على ما دل عليه السمع ظاهراً أن الحشر الواقع هو الإحياء بعد الإماتة، والجمع بعد التفريق ورجح العلامة التفتازاني التوقف.
راجع: مختار الصحاح: ص/١٣٧، والمصباح المنير: ١/١٣٦-١٣٧، وتشنيف المسامع: ق(١٧٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢١، وشرح المقاصد: ٥/١٠٠-١٠٧، وهمع الهوامع: ص/٤٦٦.

(٢) وقد أفاض القرآن الكريم في التحدث عن الحشر في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٢٢]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، وقوله: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٧]، وقوله: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: ٨٥-٨٦].

(٣) والأحاديث في ذلك كثيرة منها:
عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرصة النقي ليس فيها علم لأحد». =

وهـــو أمر ممكن في نفسه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧].

والصراط[1]: جسر يضرب على ظهراني جهنم يمر الناس عليه.

= وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنكم ملاقو الله حفاة عراة مشاة غرلاً».

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «تحشرون حفاة عراة غرلاً قالت عائشة فقلت: يا رسول الله الرجال والنساء ينظر بعضهم إلى بعض؟ فقال: الأمر أشد من أن يهمهم ذاك».

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «يحشر الناس على ثلاث طرائق راغبين، راهبين، واثنان على بعير وثلاثة على بعير، وأربعة على بعير، وعشرة على بعير، وتحشر بقيتهم النار تبيت معهم حيث باتوا، وتقيل معهم حيث قالوا، وتصبح معهم حيث أصبحوا، وتمسي معهم حيث أمسوا».

ولهذه النصوص من الكتاب، والسنة، وغيرها آمن أهل الحق من سلف الأمة، وخلفها بالحشر، والنشور للأجساد، والأرواح معاً. والنشر: هو بعث الله الخلق من القبور، وجمعهم جميعاً في عرصة القيامة، وأنكرت الفلاسفة حشر الأجساد، وقالوا باستحالة ذلك، قائلين: إن الأرواح هي التي تحشر فقط.

راجع: صحيح البخاري: ١٨٦/٨، وصحيح مسلم: ١٥٦/٨-١٥٧، وتحفة الأحوذي: ١٠٧/٧-١١٠، ومسند الإمام أحمد: ٢٢٣/١، ٢٢٩، ٣٥٤/٢، ٣٩٢، ٣٩٥/٣، وسنن النسائي: ١١٤/٤-١١٧، وسنن ابن ماجه: ٥٧٠/٢، وانظر: تشنيف المسامع: ق(١٧٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/ب)، والمعالم للرازي: ص/١٢٦، والمحصل له: ص/٣٣٩-٣٤٣.

(١) الصراط: بالصاد، أو بالسين، أو بالزاي المحضة، أو بالإشمام وقرئ في السبع بما عدا الزاي المحضة. =

= ومعناه لغة: الطريق الواضح، مأخوذ من صرطه يصرطه إذا ابتلعه لأنه يبتلع المارة.
وشرعاً: جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون، والآخرون حتى الكفار، وإذا توافوا إليه قيل للملائكة: ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ ﴾ [الصافات: ٢٤].
وذهب الحليمي إلى أن الكفار لا يمرون على الصراط، وحمل قوله هذا على الطائفة التي ترمى في جهنم من الموقف بلا صراط.
وقد آمن به أهل الحق من سلف الأمة للأحاديث التي سيأتي ذكر بعضها بعد قليل وأنكره القاضي عبد الجبار، وكثير من المعتزلة زعماً منهم أنه لا يمكن الخطور عليه، ولو أمكن ففيه العذاب، ولا عذاب على المؤمنين، والصلحاء يوم القيامة.
وقالوا: بل المراد بالصراط طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ﴾ [محمد: ٥]، وطريق النار المشار إليه بقوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴾ [الصافات: ٢٣].
وقيل: المراد به الأدلة الواضحة، وقيل: العبادات كالصلاة، والزكاة، ونحوهما.
وقيل: الأعمال الرديئة التي يسأل عنها، ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها، ويطول المرور بكثرتها، ويقصر بقلتها.
وتردد قول الجبائي فيه نفياً، وإثباتاً، وذهب العز بن عبد السلام، والقرافي، والزركشي، وغيرهم إلى تأويل النصوص الواردة في ذكر الصراط بأن تؤول على أنه كناية عن شدة المشقة.
قال الزركشي: «وأما الصراط فوردت فيه الأخبار الصحيحة، واستفاضت، وهو محمول على ظاهره بعد تأويل والله أعلم بحقيقته».
راجع: الإرشاد: ص/٣٢٠، والمواقف للإيجي: ص/٣٨٣-٣٨٤، وشرح المقاصد: ١١٩/٥-١٢٠، وتشنيف المسامع: ق(١٧٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٦٦-٤٦٧، وشرح العقيدة الواسطية: ص/١٢٦-١٢٧، والمحصل للرازي: ص/٣٤٣، ومجموع الفتاوى: ١٤٦/٣.

فالكفار يتساقطون في جهنم، مع بعض العصاة، والناجون متفاوتون في المـــرور عليه، منهم من يمر كالبرق الخاطف، ومنهم كأجاويد الخيل، ومنهم دون ذلك على ما صح في الأحاديث[١].

وفي كـــلام بعـــض المشايخ أنه عبارة عن الشريعة[٢]، فيصورها الله تعـــالى في صـــورة الصراط، فمن كان مستقيماً على الشريعة يمشي عليه مـــستقيماً فالاستقامة هنا سبب للاستقامة هناك، ويناسب هذا القول ما

---

(١) روى مسلم، وأحمد، وابن ماجه من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه وفيه عند مسلم: «ثم يضرب الجسر على جهنم، وتحل الشفاعة، ويقولون: اللهم سلم سلم قيل: يا رسول الله وما الجسر؟ قال: دحض مزلة فيه خطاطيف، وكلاليب، وحسك تكون بنجد فيها شويكة يقال لها السعدان، فيمر المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح، وكالطير، وكأجاويد الخيل، والركاب فناج مسلم، ومخدوش مرسل، ومكدوس في نار جهنم...» إلى آخر الحديث.

ورواه البخاري، وأحمد أيضاً من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وفيه..

«ويضرب جسر جهنم قال رسول الله ﷺ: فأكون أول من يجيز، ودعاء الرسل يومئذ اللهم سلم سلم، وبه كلاليب مثل شوك السعدان أما رأيتم شوك السعدان؟ غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم منهم الموبق بعمله، ومنهم المخردل».

وعند الترمذي عن المغيرة بن شعبة، وأنس بن مالك عن أبيه بلفظ آخر.

راجع: صحيح البخاري: ١٤٧/٨، وصحيح مسلم: ١١٥/١-١١٧، والمسند: ٥٧٢/٢، ١١/٣، ١٦-١٧، وتحفة الأحوذي: ١١٩/٧-١٢٠، وسنن ابن ماجه: ٥٧٢/٢.

(٢) راجع: شرح المقاصد: ١٢٠/٥، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٨٠.

روي أنه أدق من الشعرة، وأحد من السيف[(١)(٢)] / ق(١٣٠/ب من ب) وكـــذلك يجب الإيمان بالميزان[(٣)]، قال الله تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ

---

(١) رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري بلاغاً حيث قال: قال أبو سعيد: «بلغني أن الجسر أدق من الشعرة، وأحد من السيف». راجع: صحيح مسلم: ١/١١٧.

(٢) آخر الورقة (١٣٠/ب من ب).

وجاء في نهايتها في الهامش: «بلغ مقابلة على أصلها المنقول منه، وهو بخط مؤلفها متعه الله بحياته».

(٣) جاء في بداية ورقة (١٣١/أ من ب): (الخامس عشر) يعني من الأجزاء بتجزئة الناسخ كما تقدم.

ومذهب أهل الحق الإيمان بالموازين، وأنها تنصب يوم القيامة فتوزن بها أعمال العباد، وهي موازين حقيقية كل ميزان منها له لسان، وكفتان وساقان عملاً بالحقيقة لإمكانها، ولظواهر النصوص الواردة في ذلك، ويقلب الله أعمال العباد، وهي أعراض أجساماً لها ثقل، فتوضع الحسنات في كفة، والسيئات في كفة، وهذا هو القول الذي تشهد له النصوص من الكتاب، والسنة كما سيأتي ذكر بعض منها بعد قليل.

وذهب البعض إلى أن المراد من وزن الأعمال وزن صحائف الأعمال، أو أن الله تعالى يظهر الرجحان في كفة الميزان على وفق مقادير أعمالهم في الخير والشر.

وذهبت المعتزلة إلى إنكار الميزان زاعمين أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها، فكيف إذا زالت، وتلاشت؟ بل المراد به العدل الثابت في كل شيء، ولذا ذكره، بلفظ الجمع، وإلا فالميزان المشهور واحد.

وقيل: هو الإدراك، فميزان الألوان البصر، والأصوات السمع، والطعوم الذوق، وكذا سائر الحواس، وميزان المعقول العلم، والعقل.

راجع: الإرشاد: ص/٣٢٠، والمحصل للرازي: ص/٣٤٣، والمعالم له: ص/١٢٨، والمواقف للعضد: ص/٣٨٤، وشرح المقاصد: ٥/١٢٠-١٢١، وشرح العقيدة الواسطية: ص/١٢٢-١٢٤، وشرح الطحاوية: ٢/١٨٨-١٩٣، والكشاف للزمخشري: ٢/٥٧٤، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٧٨-١٧٩.

﴿لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧][(١)]، وجمع الميزان في الآية للاستعظام، وقيل: بالنظر إلى أفراد المكلفين[(٢)].

وفي الحديث أنه ميزان له كفتان، ولسان يقف المكلف بين الكفتين، وتوضع حسناته في إحدى الكفتين، وسيئاته في الأخرى[(٣)].

---

(١) وقوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٢﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَـٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢-١٠٣]، وقوله: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة: ٦-٩].

قال العلماء: إذا انقضى الحساب كان بعده وزن الأعمال لأن الوزن للجزاء، فينبغي أن يكون بعد المحاسبة، إذ إن المحاسبة لتقرير الأعمال، والوزن لإظهار مقاديرها ليكون الجزاء بحسبها. راجع: شرح الطحاوية: ١٨٩/٢.

(٢) قال ابن أبي العز الحنفي: «يحتمل أن يكون ثم موازين متعددة توزن فيها الأعمال، ويحتمل أن يكون المراد الموزونات، فجمع باعتبار تنوع الأعمال».

راجع: شرح الطحاوية: ١٨٩/٢، ١٩٢، وانظر: تفسير ابن كثير: ١٨١/٣، وفتح القدير للشوكاني: ٤١٠/٤-٤١١، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٤٥/٣-١٤٦.

(٣) ورد في ذلك أحاديث منها:

ما رواه الإمام أحمد عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله سيخلص رجلاً من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مد البصر، ثم يقول له: أتنكر من هذا شيئاً؟ أظلمتك كتبتي الحافظون؟ قال: لا يا رب، فيقول: ألك عذر، أو حسنة؟ فيبهت الرجل، فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة واحدة لا ظلم عليك اليوم، =

= فتخرج له بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فيقول: أحضروه، فيقول: يا رب وما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فقال: إنك لا تظلم قال: فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة، قال: فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة، ولا يثقل شيء بسم الله الرحمن الرحيم» وهذا دليل على وزن صحائف الأعمال.

وفي رواية أخرى: «توضع الموازين يوم القيامة، فيؤتى بالرجل فيوضع في كفة» وهو يدل على أن العامل يوزن مع عمله.

ويشهد له ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة قال: اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]».

وعند الإمام أحمد عن ابن مسعود: إنه كان يجني سواكاً من الأراك، وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تكفؤه، فضحك القوم، فقال رسول الله ﷺ: «مم تضحكون؟ قالوا: يا نبي الله من دقة ساقيه، فقال: والذي نفسي بيده لهما أثقل في الميزان من أحد». كما أنه قد وردت الأحاديث في وزن الأعمال نفسها كما في صحيح مسلم.

عن ابن مالك الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان والحمد لله تملأ الميزان» وفي البخاري قوله ﷺ: «كلمتان خفيفتان على اللسان، حبيبتان إلى الرحمن، ثقيلتان في الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم»، وروى أبو نعيم في الحلية عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: «يؤتى بابن آدم يوم القيامة، فيوقف بين كفتي الميزان، ويوكل به ملك، فإن ثقل ميزانه نادى الملك بصوت يسمع الخلائق سعد فلان سعادة لا يشقى بعدها أبداً، وإن خف ميزانه نادى الملك بصوت يسمع الخلائق شقي شقاوة لا يسعد بعدها أبداً».

راجع: صحيح البخاري: ١١٧/٦، ١٠٧/٨، ١٩٩/٩، وصحيح مسلم: ١٤٠/١، ٧٠/٨، ١٢٥، وتحفة الأحوذي: ٤٩٨/٩، ٥٠١، وسنن ابن ماجه: ١٢٠/١-١٢١، ٤٢٢/٢-٤٢٣، ٥٧٨-٥٧٩، ومسند الإمام أحمد: ٤٢١/١، ٢١٣/٢، ٢٦٠/٤، ١٣١/٥، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٧٠، وسنن أبي داود: ٥٤١/٢-٥٤٢.

والمــوزون قيل: صحائف الأعمال [وقيل: بل الأعمال][1] الصالحة تجعل أجساداً نورانية، والسيئات أجساداً ظلمانية[2]، والله تعالى قادر على أن يجعل العرض جوهراً، كما أوجده من العدم.

وكــان علــى المــصنف ذكر الحوض، فإنه وردت به الأحاديث الصحاح[3]، وأجمعت عليه الصحابة ومن بعدهم.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٢) تقدم في الأحاديث التي سبق ذكرها آنفاً أن الوزن يكون للأعمال، والعامل، وصحائف الأعمال.

وراجع: تشنيف المسامع: ق(١٧٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢١/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٧.

(٣) الأحاديث الواردة في ذكر الحوض تبلغ حد التواتر، رواها من الصحابة بضع وثلاثون صحابياً، وقد استقصى طرقها الحافظ ابن كثير في كتابه النهاية بما لا مزيد عليه وإليك بعضاً منها:

عن سهل بن سعد قال: قال النبي ﷺ: «إني فرطكم على الحوض من مر عليَّ شرب ومن شرب لم يظمأ أبداً، ليردن عليَّ أقوام أعرفهم، ويعرفوني، ثم يحال بيني وبينهم، فأقول: إنهم مني، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً لمن غير بعدي».

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة، ومنبري على حوضي».

عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن قدر حوضي كما بين أيلة إلى صنعاء من اليمن، وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء».

وعن عبد الله بن عمرو قال: قال النبي ﷺ: «حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء من شرب منها، فلا يظمأ أبداً». =

وجمهـــور المفسرين على أنه المراد من قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثـــر: ١][1]، هو حوض في غاية العظم، اختلفت الأحاديث في قدر مساحته[2] ماؤه أبيض من اللبن، وطعمه أحلى من العسل، وريحه

= وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «أمامكم حوض كما بين جرباء، وأذرح».

وفي رواية: «حوضي كما بين الكوفة إلى الحجر الأسود» وعن معبد بن خالد أنه سمع حارثة ابن وهب يقول: سمعت النبي ﷺ وذكر الحوض، فقال: «كما بين المدينة، وصنعاء».

راجع: صحيح البخاري: ١٤٨/٨-١٥٢، وصحيح مسلم: ٦٥/٧-٧٢، وسنن أبي داود: ٥٣٨/٢-٥٣٩، وتحفة الأحوذي: ١٣٣/٧-١٣٩، وسنن ابن ماجه: ٥٧٩/٢-٥٨١، ومسند أحمد: ٢٢٥/٣، ٢٣٠، ١٤٩/٤، ١٥٤، ١٤٩/٥، والنهاية لابن كثير: ٣/٢-٣٨.

(١) وقد اختلف أهل التأويل في الكوثر الذي أعطيه النبي ﷺ إلى أقوال كثيرة، سأحيل على المراجع التي ذكرت فيها.

وقد روى البخاري عن أنس رضي الله عنه قال: لما عرج بالنبي ﷺ إلى السماء قال: «أتيت على نهر حافتاه قباب اللؤلؤ مجوفاً، فقلت: ما هذا يا جبريل؟ قال: هذا الكوثر».

وعن أبي عبيدة عن عائشة رضي الله عنها قال: سألتها عن قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ قالت: «نهر أعطيه نبيكم ﷺ شاطئاه عليه در مجوف آنيته كعدد النجوم».

وقال ابن عباس في الكوثر: هو الخير الذي أعطاه الله إياه. راجع: صحيح البخاري: ٢١٩/٦، ١٤٨/٨.

وانظر: تفسير الطبري: ٢٠٧/٣٠، ٢١٣، وتفسير القرطبي: ٢١٦/٢-٢١٨، والكشاف: ٢٩٠/٤-٢٩١، وتفسير ابن كثير: ٥٥٧/٤-٥٦٠، وفتح القدير للشوكاني: ٥٠٢/٥-٥٠٤.

(٢) تقدم ذكر الأحاديث التي ذكرت مساحة الحوض على اختلافها في ذلك في صدر المسألة.

أطـــيب من المسك، وآنيته أكثر من نجوم السماء، من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبداً[1].

اللهم بحرمة[2] من أكرمته بالحوض الكوثر نسألك أن تسقينا منه / ق(١٤٨/أ من أ) شربة لا نظمأ بعدها أبداً.

---

(١) مذهب سلف الأمة، وعلمائها وجوب الإيمان بالحوض الذي أخبر به النبي ﷺ، وهو جسم مخصوص كبير متسع الجوانب يكون طوله وعرضه سواء، وسوف يكون في الأرض المبدلة، وهي أرض بيضاء كالفضة، لم يسفك فيها دم، ولم يظلم على ظهرها أحد قط، تظهر لنـــزول الجبار جل جلاله لفصل القضاء.
والقول الراجح: أن الحوض قبل الميزان، والصراط، لأن الناس يخرجون عطاشاً من قبورهم، واختاره الغزالي، والقرطبي، وابن أبي العز الحنفي، وابن كثير وغيرهم وذهب المعتزلة إلى نفيه، وهم محجوجون بما تقدم من الأدلة.
راجع: النهاية لابن كثير: ٣٦/٢، والمواقف: ص/٣٨٣، والطحاوية مع شرحها: ٢٦٨/١-٢٧٢، والعقيدة الواسطية مع شرحها: ص/١٢٥-١٢٦، وشرح المقاصد: ١٢١/٥، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٨٤-١٨٦.

(٢) التوسل بالإيمان بالرسول ﷺ، ومحبته، وطاعته، وبدعائه، وشفاعته، والصلاة والسلام عليه، ونحو ذلك مما هو من أفعاله، وأفعال العباد المأمور بها في حقه، فهذا مشروع باتفاق المسلمين.
وأما التوسل بذاته، فللعلماء فيه قولان منهم من جوزه لحديث الأعمى ومنهم من منعه، وحمل حديث الأعمى على أنه توسل بدعائه لا بذاته، كما أنهم اختلفوا في جواز الحلف به إلى قولين: الجواز، والمنع.
وقد ذكر الخلاف شيخ الإسلام ابن تيمية، وفصل في ذلك بما لا مزيد عليه ورجح المنع.
راجع: مجموع الفتاوى: ١/١٤٠-١٤١، ٢٢٢، ٢٦٥، ٢٨٥، ٣١٠، ٣٢٤.

ومما يجب الإيمان به أن الجنة، والنار مخلوقتان الآن بالفعل، وخالف في ذلك المعتزلة[1].

لـــنا - على ذلك -: قصة آدم نطق بها التنـــزيل[2] بحيث لا تقبل التأويل وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور البدعة.

---

(١) اتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان، موجودتان الآن لنصوص الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وسيأتي في الشرح ذكر بعض الأدلة.
وأنكرت طائفة من المعتزلة وجودها الآن، وقالت: بل ينشئها الله تعالى يوم القيامة، ثم منهم من أحال ذلك عقلاً كعباد بن سليمان الصيمري، ومنهم من أجازه عقلاً، وأحاله سمعاً كعبد الجبار، وأبي هاشم ومن تبعهما، ولهم شبه استدلوا بها على ما ذهبوا إليه، وهي كلها ترجع إلى أصلهم الفاسد الذي وضعوا به شريعة لما يفعله الله، وأنه ينبغي أن يفعل كذا، ولا ينبغي له أن يفعل كذا، وقاسوه على خلقه في أفعالهم، فهم مشبهة في الأفعال، ودخل التجهم فيهم، فصاروا مع ذلك معطلة، وقالوا: خلق الجنة قبل الجزاء عبث، لأنها تصير معطلة مدداً متطاولة، فردوا بذلك نصوص الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.
راجع: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: ص/١١-١٩، ٣٤-٣٧، وشرح الطحاوية: ١٩٣/٢-١٩٩، وشرح المقاصد: ١٠٧/٥-١١١، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢١/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٧٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٠/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٦٧.

(٢) قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ٣٥]، وقوله: ﴿ وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩].
وقد اختلفوا في الجنة التي أسكنها آدم عليه الصلاة والسلام، وأهبط منها هل هي جنة الخلد، أو جنة أخرى غيرها؟ فذهبت طائفة إلى أن الله أسكن آدم جنة الخلد =

والآيـــات الدالـــة على ذلك كثيرة، والأخبار بذلك على الإجمال متواترة معنى، وإن كان تفاصيلها آحاداً.

مـــنها قـــوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [الـــنجم: ١٣-١٥][(١)]، ومنها قوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾

= التي يدخلها المؤمنون يوم القيامة، وهي دار الثواب وهو قول الجمهور. وقال آخرون: هي جنة غيرها جعلها الله له، وأسكنه إياها ليست جنة الخلد، وقد جعلها له ابتلاء ثم اختلفوا في مكانها على قولين:

الأول: أنها في السماء، لأنه أهبطهما منها، وهذا قول الحسن، والجبائي.

الثاني: أنها في الأرض لأنه امتحنهما فيها بالنهي عن الشجرة التي نهيا عنها، وحمل الإهباط على الانتقال من بقعة إلى بقعة، كما في قوله: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا﴾ [البقرة: ٦١] واختاره أبو مسلم الأصبهاني، وأبو القاسم البلخي وهذا حكي عن أبي حنيفة، وأصحابه.

وذهب فريق إلى أن الكل ممكن، والأدلة متعارضة فوجب التوقف، وترك القطع بأي قول منها، واختاره ابن الخطيب.

وقد ذكر العلامة ابن القيم الأقوال، وأدلة كل قول، وما رد به على غيره بإسهاب مفيد في كتابه حادي الأرواح: ص/١٩-٣٤.

(١) وقد رأى النبي ﷺ سدرة المنتهى، ورأى عندها جنة المأوى كما في حديث أنس رضي الله عنه في قصة الإسراء، وفي آخره: «ثم انطلق بي جبريل حتى أتى سدرة المنتهى، فغشيها ألوان لا أدري ما هي قال: ثم دخلت الجنة، فإذا هي جنابذ اللؤلؤ، وإذ اتراها المسك».

راجع: صحيح مسلم: ١٠٣/١، وصحيح البخاري: ٦٨/٤.

[آل عمران: ١٣٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [الحديد: ٢١][1]. وفي الحديث الصحيح دخول النبي الجنة، ورؤيته قصر عمر[2] وعرض الجنة، والنار عليه في عـرض الحائط، وهو في صلاة الكسوف[3] وفيه - أيضاً - الحديث القدسي: «أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»[4].

وتأويـل الآيات، والأحاديث بأنها أمور محققة الوقوع - عبر عنها بالماضـي - بعيد جداً، المقام يأباه، بل لا يصح في بعض الأحاديث مثل

---

(١) وجاء في النار قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]، وقوله: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا﴾ [النبأ: ٢١-٢٢].

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بينا نحن عند رسول الله ﷺ إذ قال: «بينا أنا نائم رأيتني في الجنة، فإذا امرأة تتوضأ إلى جانب قصر، فقلت: لمن هذا القصر؟ قالوا: لعمر، فذكرت غيرته، فوليت مدبراً، فبكى عمر، وقال: أعليك أغار يا رسول الله؟».
راجع: صحيح البخاري: ١٢/٤.

(٣) ورد في ذلك حديث جابر، وابن عباس، وعائشة، وغيرهم وحديث الكسوف طويل ومحل الشاهد منه هنا في رواية ابن عباس: «قالوا: يا رسول الله رأيناك تناولت شيئاً في مقامك هذا، ثم رأيناك كففت؟ فقال: إني رأيت الجنة فتناولت منها عنقوداً، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، ورأيت النار، فلم أر منظراً كاليوم قط أفظع....».
راجع: صحيح البخاري: ٤٤/٢، وصحيح مسلم: ٣١/٣-٣٤.

(٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: قال الله تبارك وتعالى: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت....» الحديث. قال أبو هريرة اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧].
راجع: صحيح البخاري: ١٤٥/٦.

قصر عمر، وعرض النار عليه، وهو في الصلاة بحيث تكعكع[١] فيها وقال: «أي رب وأنا معهم»[٢].

والمخالف مصادم للنصوص، والإجماع، فلا حاجة إلى المناظرة معه، والاشتغال بالرد عليه.

قوله: ((ويجب نصب الإمام)).

أقول: مباحث الإمامة بالفروع أشبه، لأن نصب الإمام من فروض الكفاية، ولا شك أنه من العمليات، إلا أنه لما كثر الخلاف فيها بأن أوجبها بعضهم على الله، وهم الشيعة، وبعض المعتزلة[٣].

(١) راجع: صحيح البخاري: ٢/٤٤.

(٢) جاء في سنن ابن ماجة من حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما وفيه فقال: «لقد دنت مني الجنة حتى لو اجترأت عليها لجئتكم بقطاف من قطافها، ودنت مني النار حتى قلت: أي رب وأنا فيهم». راجع: سنن ابن ماجة: ١/٣٨٢-٣٨٣.

(٣) اختلف في حكم الإمامة إلى أقوال: فذهب أهل السنة، وأكثر المعتزلة، والزيدية إلى أن السمع وحده هو الذي دل على وجوب نصب الإمام على الأمة.

وذهب الأصم من المعتزلة إلى وجوب ذلك على الأمة حال السلامة، وظهور العدل أما في وقت الحرب، والاضطراب، فلا يجب لئلا يزيد الشر في نصبه.

وذهب الفوطي هشام وهو من المعتزلة أيضاً إلى العكس مما قاله أبو بكر الأصم

وذهبت الشيعة الإمامية إلى وجوب الإمامة عقلاً على الله تعالى.

وذهب أبو الحسين البصري، والكعبي، والجاحظ، وغيرهم إلى وجوبها عقلاً على الخلق.

وذهب الخوارج إلى عدم الوجوب مطلقاً، وهو رأي النجدات منهم، ومنهم من فصل. =

وأيضاً كثر خلاف أهل البدعة في خلافة الخلفاء الراشدين، فلذلك ألحقت بأصول الدين، ثم ألحق أن نصب الإمام واجب على الأمة بالدليل السمعي لينصف المظلـــوم من الظالم، ويحفظ حوزة الإسلام من قهر الكفار، ويجهز الحجيج، ويجيش للجهاد، ويصرف مال الفيء[1]، والغنيمة[2] على المستحقين[3].

= راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٤٥، والمحصل للرازي: ص/٣٥١-٣٥٢، والمعالم له: ص/١٤١-١٤٢، والمواقف: ص/٣٩٥ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٢٣٢/٥ وما بعدها وتشنيف المسامع: ق(١٧٤/ب-١٧٥/أ) والغيث الهامع: ق(١٧٠/ب-١٧١/أ) والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢١/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٨.

(١) فاء: الرجل يفيء فيئاً من باب رجع، وفي التنـــزيل: ﴿حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] أي: حتى ترجع إلى الحق.
والفيء: ما نسخ الشمس، وهو من الزوال إلى الغروب، كما أن الظل ما نسخته الشمس، وهو من الطلوع إلى الزوال.
واصطلاحاً: ما رده الله تعالى على أهل دينه من أموال من خالفهم في الدين بلا قتال ابتداء إما بالجلاء، أو بالمصالحة على جزية، أو غيرها، أو بعد انتهاء الحرب كلية، ووضع أوزارها.
راجع: مختار الصحاح: ص/٥١٦، والمصباح المنير: ٤٨٦/٢، والتعريفات: ص/١٧٠.

(٢) غنم الشيء إذا أصابه، والمغنم، والغنيمة بمعنى، وغنمه الشيء إذا نفله.
واصطلاحاً: اسم لما يؤخذ من أموال الكفار بقوة الغزاة، وقهر الكفرة، على وجه يكون فيه إعلاء كلمة الله تعالى، فالغنيمة أخص من الفيء كما أن النفل أخص من الغنيمة لأنه زيادة تزاد على سهم الغازي.
راجع: مختار الصحاح: ص/٤٨٢، المصباح المنير: ٤٥٤/٢، والتعريفات: ص/١٦٢، والمغني لابن قدامة: ٣٧٨/٨.

(٣) فالغنيمة تخمس إلى خمسة أخماس: فأربعة أخماس تقسم على من شهد الواقعة، فيعطى للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم، وشرط من يسهم له خمسة شروط: الإسلام، =

وله شروط منها: كونه قرشياً[1]، فإن لم يوجد، فكناني، فإن لم يوجد، فرجل من ولد إسماعيل، فإن لم يوجد، فرجل من العجم.

= البلوغ، العقل، الحرية، الذكورية، فإذا حضر المعركة من اختل في حقه شرط من الشروط السابقة، فلا يسهم له، بل يرضخ له حسب ما يقدره الإمام بشرط أن لا يبلغ الرضخ سهم الراجل، أما الخمس الباقي من الغنيمة فيقسم على خمسة أسهم: سهم: لرسول الله ﷺ، ويصرف بعده للمصالح، وسهم: لذوي القربى، وهم بنو هاشم، وبنو المطلب، وسهم: لليتامى، وسهم: للمساكين، وسهم: لأبناء السبيل، وكذلك الفيء يخمس إلى خمسة أخماس: فيصرف خمسة على من يصرف عليهم خمس الغنيمة الذين سبق ذكرهم، وأما الأربعة الأخماس الباقية فتعطى للجند المنقطعين لرصد العدو، وحماية الثغور، والمتأهبون دائماً للجهاد يقسم بينهم حسب ما يرى الإمام، كما يصرف منه في المصالح العامة للمسلمين كإعداد العدة من سلاح، وكراع، وغير ذلك.

راجع: المغني لابن قدامة: ٤٠٣/٨ وما بعدها، وشرح فتح القدير: ٤٦٩/٥، وما بعدها، ومغني المحتاج: ٩٢/٣ وما بعدها، ومتن الغاية والتقريب: ص/٢٢٧-٢٣٠، وصحيح مسلم: ١٥١/٥.

(١) ذهب الأكثر إلى أن الإمام يشترط أن يكون قرشياً إن وجد. وذهب الخوارج، وبعض المعتزلة، وغيرهم إلى أنه لا يشترط ذلك. واستدل الجمهور بحديث علي، وأنس وهو قوله ﷺ: «الأئمة من قريش، ولي عليكم حق عظيم، ولهم مثله ما فعلوا ثلاثاً إذا استرحموا ورحموا، وحكموا، فعدلوا، وعاهدوا فوفوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله، والملائكة، والناس أجمعين»، وفي رواية أنس الأخرى «الأمراء من قريش ما عملوا فيكم بثلاث ما رحموا إذا استرحموا، وأقسطوا إذا أقسموا، وعدلوا إذا حكموا» والحديث رواه أحمد، والنسائي، والطبراني، والبزار، والحاكم، والبيهقي، ورواه أبو بكر بن أبي عاصم عن أبي بكر بن أبي شيبة من حديث أبي برزة الأسلمي، وإسناده حسن كما قال الحافظ، وقد اختلف في رفعه، ووقفه، ورجح =

= الدارقطني في العلل الموقوف، قال الحافظ: «وقد جمعت طرقه في جزء مفرد عن نحو من أربعين صحابياً».

قلت: ويؤيد ذلك ما جاء في البخاري، ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم، والناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا» وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان» وعن معاوية رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين».

وقد احتج بذلك أبو بكر الصديق على الأنصار - رضي الله عنهم جميعاً - يوم السقيفة، فرجعوا إلى قوله تاركين ما كانوا قد عزموا عليه بعد ما سمعوه يذكر قول الرسول ﷺ الذي سبق ذكره آنفاً، أما الذين لم يعتبروا هذا الشرط، فقد استدلوا بأحاديث وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وهي كثيرة جداً كما أنها جاءت مطلقة في كل أمير تولى أمر المسلمين دون تقييد بقرشي، أو غيره، وذلك دليل على عدم اعتبار الشرط المذكور، منها: حديث أبي ذر رضي الله عنه قال: «إن خليلي ﷺ أوصاني أن أسمع، وأطيع، وإن كان عبداً مجدع الأطراف» وفي رواية يحيى بن حصين: «إن أمر عليكم عبد مجدع، أسود يقودكم بكتاب الله فاسمعوا، وأطيعو» وعن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «على المرء المسلم السمع، والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية، فلا سمع، ولا طاعة» وفي حديث عبادة «بايعنا على السمع، والطاعة في منشطنا، ومكرهنا، وعسرنا، ويسرنا وأثره علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»، وكل فريق حمل أدلة الفريق الآخر على محمل يصرفه عن ظاهره، والجمهور مع أنهم اشترطوا أن يكون قرشياً إلا أنهم لا يجوزون الخروج على غيره إذا انعقدت له البيعة وعلى هذا حملوا أحاديث وجوب الطاعة لهم، وقد تقدم ذلك في ذكر الشارح الخلاف في الخروج على الإمام الفاسق، ورجح قوله الجمهور في تحريم الخروج عليه ولو كان ظالماً، فاسقاً. =

ولا يشترط كونه هاشمياً[١]، لإجماع الصحابة على [إمامة][٢] أبي بكر.

وشـــرطه: أن يكون مكلفاً، حراً، ذكراً، مسلماً، ذا رأي، شجاعاً، مجتهداً، سميعاً، بصيراً، ناطقاً[٣].

= راجع: صحيح البخاري: ٤/٦٠-٦١، ٢١٧-٢١٨، وصحيح مسلم: ٦/٢-٤، ١٣-١٧، ومسند أحمد: ٣/١٢٩، وسنن البيهقي: ٨/١٤٣-١٤٤، والمستدرك: ٤/٥٠١، وتلخيص الحبير: ٤/٤٢.

وراجع الخلاف في هذا الشرط: الإرشاد للجويني: ص/٣٥٩، والمواقف: ص/٣٩٨، وشرح المقاصد: ٥/٢٤٣-٢٤٥.

(١) هناك شروط انفرد بها الشيعة الإمامية، وغلاتهم، والإسماعيلية منها: أن يكون الإمام عندهم هاشمياً، بل علوياً، وأن يكون عالماً بكل أمر حتى المغيبات، وأن يكون معصوماً إلى غير ذلك من مزاعمهم.

وليس لهم في ذلك شبهة فضلاً عن حجة، وإنما قصدهم نفي إمامة أبي بكر وعمر، وعثمان رضي الله عنهم، ونفي خلافة بني العباس باشتراطهم كونه علوياً، وكفى بإجماع المسلمين على إمامة الأئمة الثلاثة حجة عليهم.

راجع: المواقف: ص/٣٩٨، وشرح المقاصد: ٥/٢٤٦-٢٥٢.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) هناك شروط يجب أن تتوفر في الإمام بالإجماع وهي أن يكون مسلماً، مكلفاً، عاقلاً، بالغاً، عدلاً، ذكراً، حراً، سميعاً، بصيراً، ناطقاً.

واختلفوا في اشتراط كونه مجتهداً، وذا رأي، وشجاعة، فذهب الأكثر إلى اشتراط الاجتهاد في الأصول، والفروع ليقوم بأمور الدين، وأن يكون ذا رأي ليقوم بأمور الملك، وتدبير الدولة، وأن يكون شجاعاً ليقوى على الذب عن الحوزة بتجهيز الجيوش، وسد الثغور، وضرب الرقاب، والتنكيل بمستوجبي الحدود. =

وطريق صيرورته إماماً: إما باتفاق أهل الحل والعقد، أو استخلاف الإمام القائم بها، أو القهر والغلبة، بحيث تنفذ أحكامه.

والصحيح: أنه بالغلبة يصير إماماً، وإن كان فاسقاً، أو جاهلاً[1].

ولا يشترط كونه فاضلاً، بل نصب المفضول، مع الفاضل جائز: لأن

= وذهب البعض إلى أنه لا تشترط هذه الصفات لأنها لا توجد، فيكون اشتراطها عبثاً، أو تكليفاً بما لا يطاق، ومستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها.

راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٥٩، والمواقف: ص/٣٩٨-٣٩٩، وشرح المقاصد: ٥/٢٤٦-٢٥٢، ٢٥٧.

(١) اتفقت الأمة على أن الرجل لا يصير إماماً بمجرد صلاحيته للإمامة واجتماع الشرائط فيه، بل لا بد من أمر آخر به تنعقد الإمامة، وهي طرق منها ما اتفق عليها، ومنها ما اختلف فيها.

فالمتفق عليها من الطرق طريقة النص، وذلك فيما لو نص رسول الله ﷺ على تعيين شخص لذلك، أو كان النص من الإمام السابق على شخص بعينه بأن يتولى الأمر من بعده كما فعل أبو بكر في استخلافه لعمر رضي الله عنهما.

والمختلف فيها إذا اتفق أهل الحل، والعقد على مبايعة شخص، فهل يصير بذلك إماماً، وتثبت بيعته؟

فذهب أهل الحق من أهل السنة والجماعة إلى أنها تثبت، وتنعقد بذلك ولا يشترط إجماعهم على ذلك، ولا عدد محدود، بل تنعقد بعقد واحد، كما في بيعة أبي بكر رضي الله عنه، واشترط البعض أن يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر أنه عَقْد عُقِدَ سراً متقدماً على هذا العقد.

وبقول الجمهور قالت الخوارج، والصالحية، والمعتزلة غير أنهم اشترطوا عدد خمسة ممن يصلح للإمامة أخذاً من أمر الشورى. =

المقصود يحصل به. وعليه الجمهور، وقيل: لا يجوز، مع وجود الفاضل[١].

قوله: «ولا يجب على الرب شيء».

أقول: الوجوب يستعمل بمعنى اللزوم العقلي تارة، وبمعنى صفة فعل يستحق فاعله الثواب، وتاركه العقاب، وكلا المعنيين في حقه تعالى محال[٢].
أما الثاني فواضح.

= وذهبت الزيدية غير الصالحية إلى أن كل فاطمي خرج شاهراً لسيفه داعياً إلى سبيل ربه يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، فهو إمام، وبه قال الجبائي، والجمهور على خلاف ذلك.
وذهبت الشيعة الإمامية، ومن تبعهم إلى أنها لا تثبت إلا بالنص، ولهم شبه اعتبروها أدلة على ما ذهبوا إليه، ردها الجمهور وأبطلها.
أما من أخذ السلطة بالقهر والغلبة، فإنه يصير إماماً عند الجمهور، دفعاً للمفاسد التي تترتب على مقاومته ومنعه.
وخالف في ذلك آخرون، وقول الجمهور هو الأسلم والأصح.
راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٥٧، والمواقف للإيجي: ص/٣٩٩-٤٠٠، وشرح المقاصد: ٥/٢٥٢-٢٥٧.

(١) وهذا مذهب الأشعري، وطائفة، وعلى هذا القول إذا عقدت الإمامة للمفضول، مع وجود الفاضل يكون ملكاً لا إماماً، وذكر الجويني أن المسألة على ذلك تكون اجتهادية، فإنها لو كانت قطعية لعصى العاقدون للمفضول، مع وجود من هو أفضل منه.
راجع: الإرشاد: ص/٣٦٣، والمواقف للإيجي: ص/٤١٢-٤١٣، وتشنيف المسامع: ق(١٧٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٨، والغيث الهامع: ق(١٧١/أ).

(٢) وهذا هو مذهب أهل الحق، وأما المعتزلة، فقد أوجبوا عليه أموراً: =

وأمـــا الأول: فلأنه فاعل بالاختيار يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ومن كان شأنه هذا لا يتصور في حقه لزوم شيء.

وأما قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الـــروم: ٤٧] فليس محل النـــزاع، إذ ذلك اللزوم إنما نشأ من وعده السابق، والله لا يخلف الميعاد[1].

= الأول: اللطف، وفسروه بأنه الذي يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء.

الثاني: الثواب على الطاعة، لأنه مستحق للعبد.

الثالث: العقاب على المعصية زجراً عنها، فإن تركه يساوي بين المطيع والعاصي، مع ما فيه من الإغراء للعصاة على المعصية، وهذه تقدم ذكرها.

الرابع: الأصلح للعبد في الدنيا.

الخامس: العوض عن الآلام، لأن الألم عندهم إن وقع جزاء لِمَا صدر من العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه، وإلا فإن كان الإيلام من الله وجب العوض، وإن كان من مكلف آخر، فإن كان له حسنات أخذ من حسناته، وأعطى المجني عليه عوضاً لإيلامه له، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله تعالى إما صرف المؤلم عن إيلامه، أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه.

راجع الخلاف في هذه المسألة بين الجمهور، والمعتزلة، ثم بين المعتزلة أنفسهم: الإرشاد للجويني: ص/٢٣٦-٢٥٦، والمواقف: ص/٣٢٨-٣٣٠، وشرح المقاصد: ٣٢١/٤-٣٣٤، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ص/٦١١، ٦٤٤-٦٤٧، والمحصل للرازي: ص/٢٩٥.

(١) فهذا الوعد محض إحسان، وإنعام، وتفضل منه سبحانه وتعالى، لا إيجاب، وإلزام. إذ كيف يتصور الوجوب عليه، ولا حكم إلا له سبحانه.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٧٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٢/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٦٨.

قوله: «والمعاد[١] / ق(١٤٨/ب من أ) الجسماني».

أقول: قد اختلف في المعاد بعد العدم، ولو قدم المصنف هذه المسألة على الصراط، والميزان كان أولى.

فنقول: ذهب جمهور المتكلمين القائلين بأن الروح جسم لطيف إلى أن المعـــاد جسماني فقط[٢]، ومن قال: بأن الروح مجرد، أي: جوهر ليس بجسم، ولا جسماني فالمعاد - عندهم - جسماني، وروحاني، وإليه ذهب الغـــزالي، والـــراغب الأصفهاني، والقاضي أبو زيد، والكعبي من المعتزلة صرح بهذا في شرح المقاصد[٣].

فمـــن قال[٤]: المعاد الجسماني، والروحاني مذهب المسلمين، والمعاد الجـــسماني وحده لم يَعلم قائلاً به، فلم يدر مذهب أهل السنة في النفس، والـــروح، وأنهمـــا من قبيل الأجسام النورانية، والفلاسفة على أن المعاد روحاني ليس إلا: لأن إعادة المعدوم غير معقولة[٥].

---

(١) آخر الورقة (١٤٨/ب من أ).

(٢) وهذا هو الراجح، والصواب كما تقدم عند الكلام على الروح وتعريفها.

(٣) راجع: شرح المقاصد: ٥/٨٨-٩٠.

(٤) جاء في هامش (أ): «وهو الزركشي»، راجع: تشنيف المسامع: ق(١٧٥/أ).

(٥) اختلف الناس في المعاد إلى المذاهب التي ذكرها الشارح وهناك مذهب الدهريين، والطبعيين حيث أنكروا معاد الأبدان، والأرواح معاً، لأن الإنسان عندهم هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفنى بصورته، وأعراضه، فلا يعاد. =

وجنة الروح، كمالاتها العلمية التي اكتسبت حين اتصالها بالجسم، والنار الجهل، والحسرات على فوات الفرص، وتضييع العمر في اللذات.

وهذا الكلام مبني على قانون الفلسفة من عدم فناء العالم واستحالة طيِّ السماوات، وخرق الأفلاك، وكلها كفر صريح مصادم لقانون الشريعة المطهرة، فالأولى عدم تسويد الصحائف بها، فإنه يظلم طريق السالكين، ولا نفع فيه للمسترشدين، بل نعتقد أن العالم فانٍ، لأنه محدث إلى الفناء، والباقي هو الذات الأحدية تعالى، وتقدس.

ويعيد الخلق بعد الفناء، كما بدأهم أول مرة لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، وكما بدأ بعد العدم يعيد، لا يتفاوت الحال بالنسبة إلى قدرته.

قوله: ((ونعتقد)).

أقول: مما يجب الإيمان به أن أبا بكر أفضل الخلق بعد / ق(١٣١/ أ من ب) الأنبياء، لأنه خير هذه الأمة، وهذه الأمة خير الأمم.

= وتوقف جالينوس لتردده في أن النفس هل هو المزاج، أو جوهر باق؟ ومذهب الفلاسفة، والدهريين لا شك في كفر قائله لأنه مكذب لله تعالى حيث أثبت سبحانه المعاد في كتبه المنزلة، وعلى ألسنة رسله وأنبيائه.

راجع: المحصل للرازي: ص/٣٣٩-٣٤٢، والمعالم له: ص/١٢٥-١٢٧، والمواقف للعضد: ص/٣٧١-٣٧٢، وشرح المقاصد: ٥/٨٨-٩٦، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٧٠-١٧٢.

وقد انعقد إجماع الصحابة على خلافته بعد رسول الله ﷺ بعد سبق نزاع من الأنصار[١]، ثم بعد وقوفهم على النص رجعوا إلى الحق فلم يبق له مخالف، وكما أجمعوا على إمامته أجمعوا على أفضليته[٢].

والمخالف محجوج بالإجماع، ولم يخالف في هذا إلا الشيعة.

وقول علي يرد عليهم، لأنه قد استفاض عنه أنه سأله محمد ابن الحنفية[٣] من أفضل الناس بعد رسول الله؟

---

(١) حيث قالوا: منا أمير، ومنكم أمير، عندنا اجتمعوا مع المهاجرين في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة رسول الله ﷺ، وقد تقدم ذكر الأدلة التي أرجعهم بها أبو بكر إلى الاتفاق فبايعوه رضي الله عنهم جميعاً.

(٢) مذهب أهل السنة، والجماعة أن الإمام بعد رسول الله ﷺ أبو بكر وبه قالت المعتزلة، وأكثر الفرق، كما أن أهل الحق أجمعوا على أن أبا بكر أفضل الصحابة بعد رسول الله ﷺ وذهبت الشيعة إلى أن الإمام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب، وأنه أفضل الصحابة بعد رسول الله ﷺ، ووافقهم أكثر المعتزلة في الأفضلية أعني متأخري المعتزلة، أما قدماؤهم فهو مع الجمهور.

راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٦١، ٣٦٣، والمحصل للرازي: ص/٣٥١، والمعالم له: ص/١٤٤-١٥١، والمواقف للإيجي: ص/٤٠٠-٤١٢، والعقيدة الواسطية: ص/١٤٤-١٤٦، وشرح المقاصد: ٢٦٣/٥، ٢٩٠، وشرح الطحاوية: ٢٦٧/٢، وتأريخ الخلفاء: ص/٤٤ وما بعدها، وشرح كتاب الفقه الأكبر: ص/٩٦ وما بعدها، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٤٤.

(٣) هو محمد بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي، أبو القاسم المعروف بابن الحنفية أحد الأبطال الأشداء في صدر الإسلام، وهو أخو الحسن والحسين غير أن أمهما فاطمة الزهراء، وأمه خولة بنت جعفر الحنفية، ينسب إليها تمييزاً له عنهما، وكان =

فقـــال: أبو بكر، فقال: ثم من؟ فقال: عمر، فقال: ثم من؟ فقال: عثمان.

قال: قلت: وأنت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين[١].

والقول: بأن الأخبار الواردة في فضائلهم[٢] متعارضة، إلا أن الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل[٣].

= يقول: الحسن، والحسين أفضل مني، وأنا أعلم منهما، كان ورعاً واسع العلم، قوياً، شجاعاً، أسود اللون، وكان المختار الثقفي يدعو الناس إلى إمامته، ويزعم أنه المهدي وتزعم الكيسانية أنه لم يمت، وأنه مقيم برضوى، جبل قرب المدينة المنورة، مولده سنة (٢١هـ) بالمدينة، ووفاته سنة (٨١هـ) بها، وقيل بالطائف.

راجع: طبقات ابن سعد: ٩١/٥، ١١٦، ووفيات الأعيان: ٤٩٩/١، وصفة الصفوة: ٤٢/٢، وحلية الأولياء: ١٧٤/٣، والبدء والتأريخ: ٧٥/٥، وتهذيب الأسماء واللغات: ٨٨/١، ونزهة الجليس: ٢٥٤/٢.

(١) رواه البخاري عن محمد ابن الحنفية وفيه: «وخشيت أن يقول: عثمان قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين».

راجع: صحيح البخاري: ٩/٤، وتأريخ الخلفاء: ص/٤٥، ومجموع الفتاوى: ١٥٣/٣.

(٢) انظر ما جاء في فضائل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين: صحيح البخاري: ٢/٤-٢٥، وصحيح مسلم: ١٠٨/٧-١١٩، وسنن أبي داود: ٥١١/٢-٥١٩، وتحفة الأحوذي: ١٣٧/١٠-٢٣٩، وتأريخ الخلفاء: ص/٢٧-١٨٧، وسنن ابن ماجه: ٤٨/١-٥٨.

(٣) جاء في هامش (أ): «قاله التفتازاني في شرح المقاصد».

قلت: والأصح أن التفتازاني حكاه عن إمام الحرمين لا أنه من كلامه كما قد يفهم من التعليق المذكور في الهامش.

راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٦٣، وشرح المقاصد: ٢٩١/٥.

ليس بمرضي، بل يجب الجزم بأفضليته للإجماع على ذلك قبل ظهور البدع.

وبعده أفضل الناس عمر كذلك بالإجماع من الصحابة(١).

ثم بعده عثمان، ولبعض أهل السنة في ذلك وقفة(٢)، ثم علي بن أبي طالـــب أمير المؤمنين، وإمام المسلمين، وأول الفئة الباغية في الإسلام من شق عليه العصا، ونازعه في الإمامة بعد انعقادها(٣).

---

(١) راجع: المواقف: ص/٤٠٧ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٢٩٠/٥ وما بعدها.

(٢) أجمع أهل السنة: والجماعة على أن أبا بكر أفضل الصحابة، ثم عمر كما تقدم، واختلفوا في التفاضل بين عثمان، وعلي، ومذهب جمهور أهل السنة أن عثمان أفضل من علي حسب ترتيبهم في الخلافة. وذهب بعض أهل السنة إلى التوقف في ذلك لتقارب فضائلهما، وحكي عن مالك، وذهب بعض أهل الكوفة، والبصرة إلى تفضيل علي على عثمان وهذا مروي عن سفيان الثوري، وأبي حنيفة، والظاهر من قوله أنه مع جمهور أهل السنة.

راجع: شرح المقاصد: ٢٩٠/٥-٢٩١، وكتاب الفقه الأكبر مع شرحه: ص/٩٨-٩٩، ١٧٨، وتشنيف المسامع: ق(١٧٦/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٧١/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٦٩-٤٧٠، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٢/٢، وشرح جوهرة التوحيد: ص/١٤٤.

(٣) هذه إشارة من الشارح إلى ما وقع من الاختلاف بين علي، ومعاوية رضي الله عنهما، وأهل السنة لا يشكون في أن الحق مع علي رضي الله عنه، وأن معاوية متأول في خروجه على علي، والصحابة ليسوا معصومين من الخطأ.

كما تقدم ذكر ذلك عند الكلام على معنى عدالة الصحابة: ١١٤/٣.

ومما يجب الإيمان به براءة عائشة رضي الله عنها، من كل ما يشينها مما نسب إليها أهل الإفك. نطق بذلك التنـــزيل على أبلغ وجه[1].

---

(١) ملخص قصة الإفك أن النبي ﷺ كان إذ أراد سفراً أقرع بين نسائه، فلما أراد التوجه إلى غزوة بني المصطلق، وهي غزوة المريسيع أقرع بينهن، فخرجت القرعة على عائشة، فتوجهت معه، وعند رجوعهم منها ضاع عقدها، فتخلفت في طلبه، فحملوا هودجها ظناً منهم أنها فيه، وساروا فرجعت إليهم، فلم تجدهم، فمكثت مكانها، فأخذها النوم، فمر بها صفوان بن المعطل، وكان يعرفها قبل نزول آية الحجاب، فأناخ ناقته، وولاها ظهره، وحملها عليها حتى لحق بالنبي ﷺ، فرموها به، والذي تولى معظم إنشاء الإفك، ونشره هو عبد الله ابن أبي ابن سلول لعنه الله حتى إن ضعفاء المسلمين جعلوا يرددون ذلك نقلاً من المنافقين، فشق ذلك على النبي ﷺ، فجمع الصحابة، وقال: «يا معشر المسلمين من يعذرني من رجل قد بلغني أذاه في أهل بيتي، فوالله ما علمت على أهلي إلا خيراً، ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً»، فأنزل الله في براءتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [النور: ١١-٢٦].

ولذلك انعقد على براءتها إجماع الأمة، فمن جحد براءتها، أو شك فيها كفر بلا خلاف لتكذيبه للقرآن، والسنة.

وأما من سب غير عائشة من أزواج النبي ﷺ، فالأصح أنه كقذف عائشة رضي الله عنها بلا فرق، لأن فيه أذى، وعاراً، وغضاضة على رسول الله ﷺ.

راجع: صحيح البخاري: ٥/١٤٧-١٤٨، وصحيح مسلم: ٨/١١٢-١١٩، وتحفة الأحوذي: ٩/٢٩-٣٧، وسنن ابن ماجه: ٢/١٢٠، والصارم المسلول على شاتم الرسول: ص/٤٥-٥٣، ٥٦٥-٥٦٧.

وسب الشيخين ليس بكفر على الأصح[١].

ومما يجب الإيمان به أن الصحابة كلهم عدول هم خير القرون[٢] أفضل من جاء بعدهم لم يلحق شأو أدناهم، / ق(١٤٩/أ من أ) ولو أنفق

---

(١) الأولى في هذا التفصيل، وهو، إن سبهم سباً لا يقدح في عدالتهم، ولا في دينهم مثل وصف بعضهم بالبخل، أو الجبن، أو قلة العلم، أو عدم الزهد، ونحو ذلك، فهذا يستحق التأديب، والتعزير، ولا يحكم بكفره بمجرد ذلك، وعلى هذا يحمل كلام من لم يكفرهم من أهل العلم.

وأما من لعن، وقبح مطلقاً، فهذا محل الخلاف فيهم لتردد الأمر بين لعن الغيظ، ولعن الاعتقاد.

وأما من اقترن بسبهم دعوى أن علياً إله، أو أنه كان هو النبي، وإنما غلط جبريل في الرسالة، فهذا لا شك في كفره، بل لا شك في كفر من توقف في تكفيره، وكذلك من زعم منهم أن القرآن نقص منه آيات، وكتمت، أو زعم أن له تأويلات باطنة تسقط الأعمال المشروعة، ونحو ذلك، وهؤلاء يسمون القرامطة، والباطنية، ومنهم التناسخية، وهؤلاء لا خلاف في كفرهم، وكذلك من جاوز في سبهم إلى أن زعم أنهم ارتدوا بعد رسول الله ﷺ إلا نفراً قليلاً لا يبلغون بضعة عشر نفساً، أو أنهم فسقوا عامتهم، فهذا لا ريب أيضاً في كفره، لأنه مكذب لما نصه القرآن في غير موضع من الرضا عنهم، والثناء عليهم، وأنهم ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وخيرها هو القرن الأول، وغير ذلك.

وبالجملة فمن أصناف السابة من لا ريب في كفره، ومنهم من لا يحكم بكفره ومنهم من تردد فيه، وذكر هذا التفصيل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

راجع: الصارم المسلول على شاتم الرسول: ص/٥٦٧-٥٨٧.

(٢) للحديث الوارد في ذلك وقد تقدم ٣/١١٢-١١٣، التعليق (٣).

مـــلء الأرض ذهباً[١]: لأنهم فازوا بشرف صحبته ﷺ، ومن أضيف إلى الصدور تصدر، وما جرى بينهم محمول على الاجتهاد.

وبعضهم، وإن أخطأ لا ينقص من مقداره شيئاً، فإنه ليس بمعصوم هذا مـــع وجـــوب اعتقاد أن مقاتل عليٍّ باغ بإجماع أهل العصر الثاني وإلى يومنا هذا.

ومـمـــا يجب اعتقاده أن أئمة الهدى كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي وأحمـــد، وسائر المجتهدين من التابعين، ومن بعدهم بذلوا وسعهم في حل المـــشكلات، والجمع بين الأحاديث والآيات، ولم يألوا نصحاً للمسلمين رضوان الله عليهم أجمعين[٢].

عاملهم الله فوق ما أملوا من أنواع الكرامة، وحشرنا في زمرتهم إنه على ذلك قدير.

ونعـــتقد أن الشيخ أبا الحسن الأشعري شيخ أهل السنة في أصول الدين على الحق، ومخالفوه على الباطل كالكرامية، والحشوية.

ونعتقد أن المشايخ من الصوفية[٣] الذين تواتر أنهم كانوا على جادة

---

(١) تقدم ذكر الحديث في ذلك ٨٨/٣. وراجع: مجموع الفتاوى: ١٥٢/٣.

(٢) راجع: التنبيه للبطليوسي: ص/٧ وما بعدها ورفع الملام عن الأئمة الأعلام: ص/٩، وما بعدها، والإنصاف للدهلوي: ص/٣٤ وما بعدها.

(٣) لفظ الصوفية لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر بعد ذلك إلا أنه قد نقل التكلم به عن بعض الأئمة، والشيوخ، كسفيان الثوري والحسن البصري، والإمام =

الشريعة ماشين، وكانوا عن البدع ناكبين، أهل النجاة ومن سادة الفرقة الناجية[١].

قوله: «ومما لا يضر جهلُه، وتنفع معرفتُه».

أقول: قد اشتهر بين الناس أن الوجود فيها مذاهب ثلاثة:

= أحمد بن حنبل، وأبي سليمان الداراني، وغيرهم وقد وقع نزاع في المعنى الذي أضيف إليه الصوفي.

فقيل: إنه نسبة إلى أهل (الصفة) ورد هذا لأنه لو كان كذلك لقيل: صُفّيّ.

وقيل: نسبة إلى الصف المقدم بين يدي الله، وهو غلط إذ لو كان كذلك لقيل: صَفّيّ.

وقيل: نسبة إلى الصفوة من خلق الله ورد، لأنه لو كان كذلك لقيل: صَفَوَيّ.

وقيل: نسبة إلى صوفة بن بشر بن أد، وهو جاهلي وهذا مردود، لأن من تكلم بذلك من النساك لا يعرف هذا الاسم.

وقيل: إنه نسبة إلى لبس الصوف، وهذا هو المعروف؛ لأن بداية ظهور الصوفية كان بالبصرة وكانوا يلبسون الصوف زهداً، وورعاً، لذا فقد اشتهر أهل البصرة بالزهد، وأهل الكوفة بالفقه.

راجع: مجموع الفتاوى: ١١/٥-٧ وما بعدها.

(١) وذلك كالإمام الجنيد فإنه إمام هدى كما قال شيخ الإسلام.

وكذا الشيخ عبد القادر الجيلاني، وذي النون المصري، وغيرهم ممن اتصف بما ذكره الشارح، أما من انتسب من المتأخرين إلى هذه النسبة وابتدع، وخالف الشرع قولاً، وفعلاً فلا يعتبرون من الفرقة الناجية.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٧٧/أ - ١٧٨/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٢/أ - ب)، والمحلي على جمع الجوامع: (٤٢٢/٢)، وهمع الهوامع: ص/٤٧٠-٤٧١.

مذهب الشيخ الأشعري أن وجود كل شيء عينه[١] ومذهب سائر المتكلمين ما عدا الشيخ أن الوجود زائد على الماهية مقول على الوجودات الخاصة بالتواطؤ.

ومذهب الفلاسفة أن وجود الباري تعالى عين ذاته وفي الممكنات زائد مقول بالتشكيك.

وقد كثر في ذلك الكلام، والقيل، والقال.

والتحقيق الذي لا محيد عنه أن الوجود المطلق هو الكون في الأعيان وذلك معنى مشترك لا ريب فيه.

فقول الشيخ: إن وجود الشيء عينه ليس معناه أن كون الشيء في الأعيان مفهومه ذلك الشيء الذي هو الإنسان، والفرس بل أراد أن معروض الوجود كزيد مثلاً لا يمتاز في الخارج عن الوجود امتياز السواد

---

(١) وهو مذهب أبي الحسين البصري، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية قال: «الصواب أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج بخلاف الماهية في الذهن، فإنها مغايرة للوجود في الخارج» ورجحه المصنف.

راجع: المذاهب التي ذكرها الشارح في المسألة: مجموع الفتاوى: ٣/٧٧، ١٩١، والمحصل للرازي: ص/٩٣-٩٧، والمعالم له: ص/٣٠، والمواقف للعضد: ص/٤٨-٥٢، وشرح المقاصد: ١/٣٠٣، ٣٠٧ وما بعدها، وتشنيف المسامع: ق(١٧٨/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٢/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٦١، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٣-٤٢٤.

عـــن الجسم الأسود، وهذا لا يخالف الشيخ فيه أحد من العقلاء، إذ ليس في زيد ما يشار إليه بأنه وجود زيد.

والجمهور، فهموا من قوله: إن الوجود عين الماهية التنافي بين كونه عيناً، وبين كونه زائداً مشتركاً.

وقد عرفت أنه لم يرد ذلك، فلا خلاف بينه وبين المتكلمين، وأنت يجب عليك التمسك بما ذكرت لك، وتعض عليه بالنواجذ، فإنه ينجيك عن ضلالة ضل فيها أقوام، وزل فيها الأقدام[١].

قوله: «فعلى الأصح المعدوم ليس بشيء».

أقول: قد اختلف في أن المعدوم هل يطلق عليه اسم الشيء، أم لا؟ وليس الخـــلاف مبنياً على اللغة، بل في اللغة يطلق اسم الشيء على الموجود والمعدوم ممكـــناً كان، أو محالاً باتفاق العلماء، إنما النـــزاع في إطلاق اسم الشيء على المعدوم بمعنى الثابت المتقرر، فعند أهل الحق الشيء، والثابت، والموجود ألفاظ مترادفة لا يطلق الشيء إلا على الموجود الخارجي الكائن بين الأعيان[٢].

---

(١) قال الأشموني في بداية هذه المسألة: «هذا هو القسم الثاني من قسمي أصول الدين وهو ما لا يجب معرفته في العقائد، وإنما هو من رياضته، فينفع علمه ولا يضر جهله وهو ما يذكر من هنا إلى الخاتمة» همع الهوامع: ص/٤٧١.

(٢) ووافق الجمهور من المعتزلة أبو الهذيل العلاف وأبو الحسين البصري من أن المعدوم الممكن الثبوت نفي محض خلافاً لباقي المعتزلة كما سيذكره الشارح.

راجع: المحصل للرازي: ص/٧٨-٨٢، والمعالم له: ص/٣٠-٣١، والمواقف: ص/٥٣ -٥٧، وشرح المقاصد: ١/٣٥٥، ٣٦٤ وما بعدها.

وعـــند المعتزلة: الثبوت أعم من الوجود، والمعدومات إما مستحيلة الوجـــود كاجـــتماع الـــضدين، أو ممكنة الوجود كجبل من ياقوت، فالمـــستحيلات ليـــست بشيء عندهم أيضاً[١]، / ق(١٣١/ ب من ب) والممكنات ثابتة متقررة[٢]. / ق(١٤٩/ ب من أ) واستدلوا على ذلك بأن المعدوم معلوم متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت.

قلنا: الكبرى ممنوعة، إذ لا يلزم من التمييز الثبوت، وإلا لزم ثبوت المحال، لأنه يمتاز عند العقل، وإلا لاستحال عليه الحكم.

قوله: «وأن الاسم المسمى».

أقـــول: تارة يطلق الاسم على اللفظ الدال على معناه استقلالاً غير مقتـــرن بأحد الأزمنة الثلاثة، وتارة على نفس التسمية، أي: وضع اللفظ في مقابلة المعنى المذكور.

ولا يخفى على أحد أنه على التقديرين ليس عين المسمى، بل يطلب هـــناك معنى ثالث يحمل عليه كلام الشيخ الأشعري، وأهل السنة القائلين بأن أسماء الله تعالى ثلاثة أقسام:

ما يدل على الذات مثل لفظ الجلالة، فهو عين المسمى، وما يدل على غير الذات كالخالق، والرازق، وما ليس بعين، ولا غير، كالعالم، والقادر.

---

(١) آخر الورقة (١٣١/ب من ب).

(٢) آخر الورقة (١٤٩/ب من أ).

فقـــد ظهر أن الشيخ أراد بالاسم مدلول اللفظ أعم من المطابقي، والتضمني[١].

فحـــيث قيل – في لفظ الجلالة –: إن الاسم عين المسمى، أراد مدلول اللفظ مطابقة هو عين الذات المقدسة، وفي الخالق اعتبر معنى الخلق وحده.

فقال: مدلول اللفظ، أي: مدلوله التضمني، وهو غير الذات المقدسة وكذلك العلم.

وغير الشيخ اعتبر المدلول المطابقي، وقال: الاسم عين المسمى، أي: المدلـــول عين الذات في الخارج، لأن الخالق مدلوله شيء له الخلق، وهو عين الذات المتصفة بالخلق، وكذلك العالم مدلوله شيء له العلم[٢].

---

(١) اختلف في الاسم هل هو عين المسمى، أو غيره؟ فذهب الجمهور إلى أن الاسم عين المسمى، وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى، وقد ذكر الشارح في آخر المسألة أن الخلاف لفظي، وهو ما رجحه غيره كابن الحاجب كما سيأتي.
راجع: المحصل: ص/٢٩٩، والمواقف: ص/٣٣٣، وشرح المقاصد للتفتازاني: ٣٣٧/٥ وما بعدها، وتشنيف المسامع: ق(١٧٩/أ – ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٣/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٧٢، والإرشاد للجويني: ص/١٣٥-١٣٦.

(٢) سبق أن الجمهور قالوا: الاسم عين المسمى ثم اختلفوا هل ذلك في كل اسم؟
فذهب الأكثر إلى أن كل اسم هو المسمى بعينه، وصاروا إلى أن الرب سبحانه وتعالى إذا سمي خالقاً، فالخالق هو الاسم، وهو الرب تعالى وليس الخالق اسماً للخلق، ولا الخلق اسماً للخالق، وطردوا ذلك في جميع الأقسام.
وذهب الأشعري إلى أن أسماء الرب ثلاثة أقسام كما تقدم في الشرح، ورجحه الجويني، وغيره. راجع: الإرشاد: ص/١٣٧-١٣٨.

قيل: الاسم لو كان غير الذات والمسمى، لزم حدوثه، فلم يكن الباري تعالى في الأزل إلهاً، وعالماً، وقادراً، بخلاف الخالقية، فإنها من صفات الفعل، وصفات الأفعال حادثة عندهم.

ولقوله - تعالى -: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] والتسبيح للمسمى دون اللفظ ولقوله: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [النجم: ٢٣]، ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف: ٤٠] إلى غير ذلك. والعبادة للمسمى لا الاسم، والكل ضعيف[١].

أما أولاً: فلأن المعتبر ثبوت المعنى في الأزل، ولا يضير كون اللفظ حادثاً.

على أن قول الشيخ: الاسم عين المسمى لم يرد به اللفظ، بل مدلول اللفظ كما تقدم.

وأما الثاني: فلأن المراد تقديس اسمه تعالى من أن يسمى غيره إلهاً، وذلك أمر مطلوب مأمور به كل أحد.

---

(١) واستدل للمعتزلة بقوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]، وقوله: ﴿ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٥].

قال الزركشي: «مطلع الخلاف في هذه المسألة أن المعتزلة لما أحدثوا القول بخلق القرآن، وأسماء الله قالوا: إن الاسم غير المسمى تعريضاً بأن أسماء الله غيره، وكل ما كان سواه مخلوق كما فعلوا في الصفات حيث لم يثبتوا حقائقها بل أحكامها تعلقاً بأن الصفة غير الموصوف، فلو كان له صفات لزم تعدد القديم» تشنيف المسامع: ق(١٧٩/ب).

وأما الثالث: فلأن المراد بالأسماء أسماء الآلهة، أي: تعبدون الأصنام، وتسمونها آلهة ، وليس لتلك الأصنام من صفات الألوهية [إلا الاسم الذي تطلقونه عليها، كمن يسمي نفسه سلطاناً، وليس عنده من أسبابه شيء، يقال: رضي من السلطنة بالاسم.

وأنت إذا تأملت لم تجد خلافاً][(١)] في المسألة، لأن أحداً لا يقول: إن اللفظ المركب من الحروف نفس الذات، ولا إن مدلول اللفظ غير الذات.

وإن اصطلح الشيخ على أن الدال على المعنى مطابقة عين المسمى، وما دل تضمناً غير المسمى، فلا مشاحة معه.

وأما من لم يفصل كما فصله، فليس لقوله كثير معنى: لأن حاصله ذات الشيء ذاته، ومدلول اللفظ هو المسمى.

قوله: (وأن أسماء الله توقيفية).

أقــول: ما ورد / ق(١٥٠/أ من أ) الإذن من الشارع بإطلاقه عليه تعــالى مــن الأسماء، والصفات لا خلاف في جوازه، وما ورد المنع من الإطلاق كذلك لا خلاف في عدم جوازه.

إنما الخلاف فيما كان معناه قائماً به تعالى، و لم يكن موهماً بالنقص و لم يرد الإذن والمنع من إطلاقه.

فعــند الأشــاعرة لا يجوز الإطلاق، ويجوز عند المعتزلة، وإليه مال القاضــي أبو بكر، وتوقف إمام الحرمين، وفصل الغزالي، فقال: يجوز في

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

الصفة، وهو ما يدل على معنى زائد على الذات ولا يجوز في الاسم، وهو الدال على الذات[1].

لـــنا - علـــى عدم الجواز -: أن تسمية النبي بغير اسمه غير جائز، فتسمية الإله بالطريق الأولى.

ولأن آحاد الناس لو سمى إنسان ابنه بغير اسمه لما ارتضاه، وأنف من ذلك.

قالوا: لو لم يجز ذلك لما جاز تسمية أهل كل لغة بلغتهم، والإجماع على خلافه.

قلنا: كفى بالإجماع دليلاً على ذلك.

قال إمام الحرمين: معنى الجواز، وعدمه الحل، والحرمة، وكل منهما حكـــم شرعي لا بد له من دليل شرعي، والقياس إنما يجوز في العمليات دون الأسماء والصفات، والجواب: أن التسمية من العمليات.

---

(١) تسميته تعالى بالأسماء توقيفية، أي: يتوقف إطلاقها عليه سبحانه على الإذن فيه، وذلك للاحتياط، والاحتراز عما يوهم باطلاً، لعظم الخطر في ذلك.
والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً، وهذا هو مذهب الجمهور، وذهب غيرهم إلى غير ذلك كما ذكر الشارح.
راجع: المواقف للإيجي: ص/٣٣٣-٣٣٦، وشرح المقاصد: ٥/٣٤٣-٣٤٥، وتشنيف المسامع: ق(١٨٠/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٣/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٥، وهمع الهوامع: ص/٤٧٢-٤٧٣.

قال الغزالي: إجراء الأسماء، والصفات إخبار بثبوت مدلولاتها فيجوز إلا لمانع، والفرض أن لا مانع، لأن الكلام فيما إذا خلا عن إيهام النقص، بل أشعر بالتعظيم.

والحق هو هذا، وبه ينحل الإشكال عن ألفاظ كثيرة، أطلقت عليه تعالى من غير ورد الإذن كالصانع، والواجب، والمختار والمبدع، وغيرها.

فإن قلت: فلم لا يقال له على هذا: السخي، والعاقل، والفطن، ونظائرها؟

قلت: لإيهامها خلاف التعظيم لأن العقل - لغة - المنع.

والفطانة: شدة الفهم الذي[1] من شأنه أن يكون مسبوقاً بالعدم، والسخاء: الجود مع قابلية المحل لغيره.

واعلم أن الإذن أخص من وقوع الاسم في كلام الشارع، فإن مثل الماكر، والمستهزئ، والزارع، والحارث، وإن كان واقعاً في كلام الله لا يجوز لأحد أن يقول: يا ماكر يا زارع، بل الإذن أن يرد في كلامه، مع إشعار أنه اسم من أسمائه الحسنى.

قوله: «وأن المرء يقول: أنا مؤمن إن شاء الله».

أقول: ذهب / ق(١٣٢/أ من ب) جمهور السلف، وهو المروي عن ابن مسعود والمنقول عن الشافعي أن الإيمان يدخله الاستثناء.

---

(١) راجع: مختار الصحاح: ص/٤٤٦، ٥٠٧، والمصباح المنير: ٤٢٢/٢-٤٢٣، ٤٧٧.

وذهب أبو حنيفة، وأصحابه إلى عدم جواز ذلك، وعللوه بأنه شك، والشك لا يجامع الإيمان[1].

---

(١) مسألة الاستثناء في الإيمان فيه ثلاثة أقوال:

منهم من يوجبه، لأن الإيمان هو ما مات الإنسان عليه، والإنسان إنما يكون عند الله مؤمناً، أو كافراً باعتبار الموافاة، وما سبق في علمه أنه يكون عليه، وما قبل ذلك لا عبرة به، وهذا مأخذ كثير من الكلابية. ولأن الإيمان المطلق يتضمن فعل ما أمر الله به عبده كله، وترك ما نهاه عنه كله، فإذا قال العبد: أنا مؤمن بهذا الاعتبار فقد زكى نفسه، وهذا منهي عنه في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢] هذا المأخذ لبعض السلف الذين يوجبون الاستثناء في مثل هذه الحالة، ومنهم من حرمه كأبي حنيفة، وأصحابه، لأن الإيمان شيء واحد فمن استثنى في إيمانه، فهو شاك فيه. وذهب جمهور السلف إلى جوازه باعتبار، ومنعه باعتبار آخر فإن أراد المستثني الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء بالإجماع، وإن أراد أنه مؤمن من المؤمنين الذين وصفهم الله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٢-٤]، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥]. فهذا الاستثناء جائز، وكذلك من استثنى وأراد عدم علمه بالعاقبة، أو استثنى تعليقاً للأمر بمشيئة الله لا شكاً في إيمانه.

وعند التحقيق، والتدقيق في المسألة يتبين أن الخلاف لفظي، لأن من قطع بالحصول أراد بالإيمان مجرد الإذعان، وقبول العبادة، ومن فوض إلى المشيئة أراد ما يترتب عليه النجاة، والثمرات في المآل.

والقائلون بجوازه لم يجعلوه بمعنى الشك في الإيمان الحالي، بل لما كان آيــة النجاة إيمان الموافاة، والأعمال بخواتيمها، وذلك غيب لا سبيل لعلم المخلوق إليه، فوض إلى المشيئة، وهذا لا يمكن لأحد النـــزاع فيه.

أو يقـــال: على سبيل التبرك، وإحالة الأمور إلى مشيئته تعالى تأدباً، كما في الحديث الصحيح، السلام على أهل المقابر: «وإنا إن شاء الله بكم لاحقون»[1] مع [كونه مقطوعاً به][2].

قوله: «وأن ملاذَّ الكافر».

أقول: ملاذُّ الكافر - في الحقيقة - ليست نعماً، وإن التذ بها، لأنه بالآخرة مصيره إلى النار، بل ذلك استدراج منه تعالى كما قال: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعـــراف: ١٨٢، القلـــم: ٤٤]، وإن سميت نعمة نظراً إلى الظاهر، فلا مشاحة فيه، بل بعض الآيات[3] / ق(١٥٠/ب من أ) فيه دلالة ظاهرة.

راجع: المحصل للرازي: ص/٣٥٠، والمعالم له: ص/١٣٥-١٣٦، وشرح الطحاوية: ٢/٨٨-٩٢، والإيمان لشيخ الإسلام: ص/٤١٠، وشرح المقاصد: ٥/٢١٤-٢١٧، وشرح الفقه الأكبر: ص/٢١٢-٢١٣.

(١) عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان رسول الله ﷺ يخرج من آخر الليل إلى البقيع فيقول: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وأتاكم ما توعدون غداً مؤجلون وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، اللهم اغفر لأهل بقيع الغرقد»، راجع: صحيح مسلم: ٣/٦٣.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

(٣) آخر الورقة (١٥٠/ب من أ).

كقـــوله: ﴿ وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ ﴾ [فصلت: ٥١]، وقوله: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ٥٣][1].

قوله: «والمشار إليه بأنا الهيكل المخصوص».

---

(١) اختلف هل لله على الكافر نعمة إلى مذاهب:

الأول: أن ما أعطوه من متاع الدنيا هو مجرد استدراج لا نعمة، بل ذلك نقمة عليه يزداد بها عذابه بمثابة الضيافة بالعسل المسموم قال تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۝ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ [المؤمنون: ٥٥-٥٦]، وهذا القول نسب إلى الأشعري في إحدى الروايتين عنه.

وذهبت المعتزلة إلى أن لله على الكافر النعمة الدينية، والدنيوية لقوله: ﴿فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ [الأعراف: ٧٤]، ولقوله: ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [النحل: ٨٣].

والثالث: إثبات الدنيوية دون الدينية واختاره القاضي أبو بكر، وحكي عن بعض الحنابلة، وهو مروي عن الأشعري.

قال الزركشي: قال الآمدي في الأبكار: «لا نعلم خلافاً بين أصحابنا أن الله تعالى ليس له على من علم إصراره على الكفر نعمة دينية، وأما النعمة الدنيوية فاختلفوا فيها» ثم ذكر المذاهب التي سبق ذكرها.

والخلاف في هذه المسألة لفظي كسابقتها، لأن من نفى النعم مطلقاً لا ينكر الملاذ في الدنيا، وتحقيق أسباب الهداية غير أنه لا يسميها نعماً لما يعقبها من الهلاك، ومن أثبت كونها نعماً لا ينازع في تعقيب الهلاك لها غير أنه سماها نعماً للصورة كما ذكر الشارح ذلك.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨١/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٤/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٥/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٧٣.

أقـــول: ذهب بعض الناس إلى أن النفس الإنسانية ما يشير إليه كل أحد بأنا[١].

فقـــال المصنف: ما يشير إليه الإنسان بأنا ليس هو النفس، بل هو الهيكل المخصوص.

وقـــد ســـبق تحقيق المسألة، وأن النفس والروح مترادفان عند أهل الـــسنة، وأنهما عبارة عن جسم نوراني باتصاله الحياة، وبانفصاله الممات، وفي النفس أقوال أخر ضعيفة أعرضنا عن ذكرها[٢].

قوله: «وأن الجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزأ».

أقـــول: الجـــسم عـــند المتكلمين قاطبة، وأكثر المعتزلة مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ.

والجزء الذي لا يتجزأ: ما لا يقبل القسمة لا حساً، ولا عقلاً، ولا وهماً، وهو قابل للحياة وحده عند الأشاعرة، ونفاه الفلاسفة[٣]، فعندهم

---

(١) راجع: المحصل للرازي: ص/٣٢٧ وما بعدها، والمعالم له: ص/١١٥-١١٧.

(٢) سبق بيان ذلك فيما تقدم عند الكلام على الروح، والنفس: ص/٣١٤.

(٣) مذهب أهل الحق: أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ بالفعل، ولا بالوهم للعجز عن تمييز طرف منها، ولا بالفرض لاستلزام خلاف المقدور، وتسمى تلك الأجزاء جوهراً فرداً، وخالف في ذلك معظم الفلاسفة، والنظام، والكندي من المعتزلة، قائلين: الجوهر المتحيز، وإن انتهى إلى حد لا يقبل القسمة بالفعل، فلا بد أن يكون قابلاً لها في الوهم، والتعقل، وهو مذهب فاسد لأنه يؤدي إلى وجود اتصالات لا نهاية لها، ويؤدي كذلك إلى أن تكون أجزاء الخردلة مساوية لأجزاء الجبل لأن كل =

الجـــسم مركب من الهيولى، والصورة والهيولى: جوهر يكون الجسم معه جـــسماً بالقـــوة، والـــصورة: جوهر يكون الجسم معه جسماً بالفعل، والأول: المحل، والثاني: الحال.

قوله: «وأنه لا حال».

أقول: جمهور المتكلمين على انحصار المعقول في الموجود، والمعدوم، ولا واسطة، وأثبت المعتزلة الحال واسطة.

وتعـــريف الحال: بأن يقال: صفة لا موجودة، ولا معدومة قائمة بموجود.

ووافقهم القاضي، وإمام الحرمين[1]، وقال: قيام الصفة بمحل كالعلم مثلاً يوجب له صفة كالعالمية مثلاً.

= واحد منها لا يتناهى، كما أنه إذا حكم الوهم على الجوهر الفرد بالانقسام، وحكم العقل بإحالته لقيام الدليل على ذلك انعدم الوهم.

راجع: المحصل للرازي: ص/١٦٨-١٦٩، والمعالم له: ص/٣٥-٣٦، والمواقف للإيجي: ص/١٨٤-١٨٦، وشرح المقاصد: ٢٨/٣ وما بعدها، وتشنيف المسامع: ق(١٨١/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٤/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٦/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٧٤-٤٧٥.

(١) القاضي له قولان قول يوافق الجمهور، والآخر يوافق المعتزلة، وأما إمام الحرمين، فقد رجع إلى قول الجمهور، وقد ذكر الزركشي، والعراقي، والأشموني أنه قال - في كتابه المسمى بالمدارك -: «اخترنا في الشامل المشي على أساليب الكلام في القطع بإثبات الأحوال، ونحن الآن نقطع بنفيها». =

والحق: عدم ذلك، إذ ليس للمحل وراء العلم صفة أخرى[١].

قوله: «وأن النِّسب، والإضافات».

أقـــول: مذهب أهل الحق أن النسب، والإضافات ليست بموجودة، بـــل أمـــور اعتبارية سوى الأين، فإنه قالوا به والأعراض النسبية ما عدا الكم، والكيف[٢].

= راجع: المحصل للرازي: ص/٨٥-٩٠، والمعالم له: ص/٣٠-٣١، والمواقف للإيجي: ص/٥٧، وتشنيف المسامع: ق(١٨٢/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٤/ب)، وهمع الهوامع: ص/٤٧٥.

(١) قال الأشموني - في الرد على المعتزلة -: «والجواب المطلق أن العدم هو عين انتفاء الوجود، وكل ما لا يكون موجوداً يكون معدوماً، وبالعكس، وهم سلموا أن الحال ليست بموجودة، فذلك عين تسليمهم أنها معدومة اللهم إلا أن يفسروا الوجود، والعدم بمعنى آخر، وحينئذ لا يبقى نزاع، ويصير البحث لفظياً» همع الهوامع: ص/٤٧٥.

(٢) ذهب أكثر المتكلمين إلى أن النسب، والإضافات أمور اعتبارية ذهنية لا وجودية بالوجود الخارجي.

وقال الفلاسفة - الحكماء: الأعراض النسبية موجودة في الخارج، وهي مفهومات تعقل بالقياس إلى الغير، والمشهور أن الأعراض النسبية سبعة:

الأين: وهو حصول الشيء في المكان مثل فوق، وتحت.

والمتى: وهو حصول الشيء في الزمان كساعة، ويوم، وليلة، وشهر، وسنة.

والوضع: وهو هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبتين هما نسبة أجزائه إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه، كهيئة الإنسان، فإنه يعتبر فيه نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض، ونسبة تلك الأجزاء إلى أمور خارجة عنها، كمثل كون رأسه فوق، ورجليه من أسفل. =

قالوا: لو وجدت لكانت حاصلة في محلها، لأنه لازم للعرض، ولو وجــدت في محالها لوجد حصولها في المحال أيضاً، لأنه من الأمور النسبية، والفرض، وجود النسب، فيلزم أن يكون للحصول محل آخر، وللحصول حصول آخر، وهلم جراً، فيحصل التسلسل.

لا يقال: يجوز أن يكون حصول الحصول نفس الحصول وأيضاً يرد النقض بالأين، لأنا نقول:

= والملك: وهو هيئة حاصلة للشيء بسبب ما يحيط به، أو ببعضه، وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة بالتعمم، والتقمص، والتسلح.

والإضافة: وهي النسبة العارضة للجسم بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة العارضة للأب، والبنوة العارضة للابن، فإن كلاً منهما نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى.

وأن يفعل: وهو كون الشيء مؤثراً في غيره كالقاطع ما دام قاطعاً.

وأن ينفعل: وهو كون الشيء، متأثراً من غيره كالمنقطع ما دام منقطعاً.

وأما ما استثناه الشارح من الأعراض النسبية فهما:

الكم: وهو المقدار، وشأنه أن يقبل القسمة لذاته.

والكيف: وهو عرض شأنه أن لا يقبل القسمة، واللاقسمة لذاته، وأن لا يتوقف تصوره على تصور غيره كالألوان، والحلاوة، والمرارة، والروائح، والأصوات، والنور، والظلمة، والنعومة، والخشونة.

راجع: معيار العلم: ص/١٠٧، والمعالم: ص/٣٣-٣٥، والمواقف: ص/٩٧، وشرح المقاصد: ٤٦١/٢، والتعريفات: ص/٢٢٥، ومذكرات في علم المنطق: ص/٥٠، ورسالة في علم المنطق لمحمد ياسين: ص/١٧-١٨، وضوابط المعرفة: ص/٣٣٩، وتسهيل المنطق: ص/٢٦.

الجواب - عن الأول -: إذا فرض أن النسب موجودات خارجية، لا يجوز أن يكون حصول الحصول [نفس الحصول][1].

لأن أحد الموجودين في الخارج لا يعقل كونه عين الآخر فيه، وإنما يتم ذلك في الأمور الاعتبارية.

وعن الثاني: أن المتكلمين لم يدعوا وجود النسب مطلقاً، بل أثبتوا الأين بالدليل القائم على وجوده، ولا يلزم جريان ذلك الدليل في كل نسبة حتى يتوجه النقض.

احتج الفلاسفة - على وجودها -: بأنا نحكم على السماء بأنها فوق الأرض، وهذه الفوقية حاصلة في نفس الأمر، وإن لم يكن هناك فرض وتقدير، وليست من الأعدام: لأنها حصلت بعد ما لم تكن، والحاصل بعد لم يكن ليس بعدم.

الجواب: النقض بالفناء، والمضي، أي: لو صح ما ذكرتم لزم كون الفناء، والمضي / ق(١٥١/أ من أ) موجودين: لأنهما حدثا بعد العدم، وقد قلتم: إن الحاصل بعد العدم لا يكون عدماً.

ونحن قاطعون بأن الفناء، والمضي ليسا بموجودين، لأنهما لو وجدا لزم وجود الأمس، بل يوم الطوفان، لأن الفناء الموجود لا يقدم إلا بالموجود، وهو محال.

---

(١) سقط من (ب) وأثبت بهامشها.

قوله: «وأن العَرَضَ لا يقوم بالعَرَضِ».

أقــول: قــد اختلف في قيام العرض بالعرض، المتكلمون على عدم جوازه مستدلين عليه بوجهين:

الأول: أن معــنى قيام الشيء بالشيء كونه تابعاً له في التحيز، ولا متحيز بالذات إلا الجوهر.

الــثاني: لو قام عرض بآخر، وآخر بآخر، فلا بد من الانتهاء إلى الجوهر إذ لا يعقل قيام العرض بنفسه، وإذا كان كذلك، فلا وجه لجعله قائماً بالعرض المحتاج إلى المحل، بل يجعل قائماً بالجوهر المحل ابتداء.

والفلاســفة على[1] الجواز، مستدلين بأن معنى القيام ليس تبعية في التحيــز[2]، / ق(١٣٢/ب من ب) بل هو الاختصاص بحيث يكون المحل منعوتاً، والحال ناعتاً، كما تقولون أنتم أيها المتكلمون في صفات الباري، مع كون المحل غير متحيز اتفاقاً، وإذا كان معنى القيام ما ذكرنا يجوز أن يكــون عرض صفة لعرض آخر قائماً به كالسرعة، فإنها صفة الحركة لا

---

(١) جاء في (أ، ب): «على عدم الجواز» وهو خطأ من الناسخ، والصواب المثبت ليقابل مذهب الجمهور، وليستقيم ما ذكره الشارح من أدلتهم على جوازه وهو المذكور في كتب المتكلمين.

راجع: المحصل للرازي: ص/١٦١، والمواقف للإيجي: ص/١٠٠-١٠١، وشرح المقاصد: ١٥٧/٢-١٥٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٦/٢.

(٢) آخر الورقة (١٣٢/ب من ب).

المتحرك، وكالنقطة فإنها قائمة بالخط [لأنها نهاية الخط][1]، والملاسة، والاستقامة.

والجواب: أن السرعة أمر اعتباري، فإن الحركة السريعة بطيئة بالنسبة إلى أسرع منها، والنقطة أمر عدمي، وكذا الاستقامة، والملاسة، ولو سلم وجودها، فهي قائمة بالجسم.

قوله: «ولا يبقى زمانين».

أقول: كما اختلف في قيام العرض بالعرض اختلف في بقائه، فالأشعري، وسائر المتكلمين على عدم بقائه، والفلاسفة على أنه يبقى[2].

واستدل الشيخ وأصحابه على عدم الجواز بأن البقاء أيضاً عرض، فلو كان العرض باقياً لكان بقاؤه أيضاً باقياً، وبقاء الباقي أيضاً كذلك، وهلم جراً إلى مالا نهاية له.

ورد بأن البقاء أمر عدمي، وهو استمرار الوجود، وإلا لزم التسلسل في الأمور الموجودة، لأن البقاء أيضاً يحتاج إلى بقاء آخر، وهلم جراً.

والحق: أن عدم بقاء الأعراض - وإن كان مذهب الأشاعرة، وعليه يبنون كثيراً من مطالبهم - لكن بقاء بعضها ضروري كالألوان، والأشكال، والعلوم، والمعارف، ودعوى تجدد الأمثال فيها في غاية البعد.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (ب) وأثبت هامشها.

(٢) راجع: المحصل: ص/١٦٢-١٦٣، والمعالم: ص/٣٧، والمواقف: ص/١٠١-١٠٣، وشرح المقاصد: ٢/١٦٠-١٦٦.

والفلاسفة قسموا الأعراض إلى السيالة كالزمان، والحركة، والتكلم، فهذه لا يمكن بقاؤها، وإلى القارة: كالعلوم، والألون، فقولهم بالبقاء إنما هو في هذا القسم[(١)].

والعجب ممن يقول[(٢)]: إن القول ببقاء الأعراض إحدى مقدمتي الدليل على قدم العالم، والفلاسفة إنما ذهبوا إليه بناء على ذلك، ولم يعلم أن بين هذه المسألة، وبين القول بالقدم أبعد من السماء إلى الأرض، إذ لو قالوا: بأن الأجسام قديمة، وأعراضها متبدلة ساعة، فساعة ماذا كان يقدح في قولهم؟

ألا ترى أنهم قائلون: بأن الأفلاك قديمة، وحركاتها متجددة لا إلى أول، بل هم مطبقون على أن الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر، - كما سنذكره بعد هذا في شرح كلام المصنف -: الباقي محتاج إلى المؤثر والفلاسفة في إثبات قدم العالم أصلهم الذي بنوا عليه أن الواجب تعالى موجب في إيجاد العالم[(٣)]، / ق(١٥١/ب من أ) لا مختار وكما سبق منا تحقيق المسألة.

قوله: «ولا يحل محلين».

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٥/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٧٦، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٧.

(٢) جاء في هامش (أ): «الزركشي». وراجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٣/ب).

(٣) آخر الورقة (١٥١/ب من أ).

أقول: قد اختلف في قيام العرض الواحد بمحلين[1]، منعه الجمهور: لأن تشخص العرض إنما هو بمحله إذ ما لم يحل محلاً لا يمكن تشخصه وإذا تشخص لمحل، فلو كان قائماً بمحلين لزم تشخصه بهما، وهو محال، لأنه يلزم توارد علتين على محل واحد، وقد سبق بطلانه، ولأنه لو جاز قيام عرض واحد بمحلين لما حصل الجزم، بأن بياض العاج غير بياض الثلج، وبطلانه واضح.

قالوا: الأخوة قائمة بالأخوين، والجوار بالمتجاورين، والقرب بالمتقاربين.

ورد بأن القائم بأحدهما غير القائم بالآخر، والكلام في الواحد بالشخص.

قالوا: قالت الفلاسفة: الوحدة قائمة بالعشرة، والتثليث بالمثلث، وكذلك التربيع بالمربع.

---

(١) في هذه المسألة مذاهب:

مذهب الجمهور المنع، فهم يجزمون بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم في المحل الآخر، وإن تشاركا في الحقيقة.

وزعم أبو هاشم أن التأليف عرض واحد حال في محلين، ثم وافق الجمهور بأنه يستحيل قيامه بأكثر من محلين.

وذهب جمع من قدماء الفلاسفة إلى أن الإضافات عرض واحد قائم بمحلين.

راجع: المحصل: ص/١٦٣، والمواقف: ص/١٠٣-١٠٤، وشرح المقاصد: ٣٩٧/٢-٤٠٠، وتشنيف المسامع: ق(١٨٣/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٥/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٧/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٧٦-٤٧٧.

قلنا: ليس محل النـزاع إذ المحل واحد، وهو المجموع من حيث هو المجموع.

قوله: «وأن المثلين».

أقـول: الغيران، إما مثلان: وهما المتفقان في الماهية كالبياض القائم بالـورق، وبالـثلج، وإما ضدان، كالحركة، والسكون، وإما خلافان، كالحلاوة، والسواد، وإما نقيضان، كالقيام، وعدمه[1].

إذا علـم ذلـك، فـنقول: لا يجوز اجتماع المثلين، أي: العرضين المتماثلين في محل واحد؛ لأن البياضين، أو السوادين لو جاز اجتماعهما في محل لم يعقل بينهما تمايز[2].

ولأنه لو جاز ذلك لجاز لمن له العلم بمسألة أن يحصل علماً آخر به، ولأنه لو جاز ذلك لما حصل الجزم بوحدة شيء من الأعراض لاحتمال أن تكون أمثالاً مجتمعة، واللوازم كلها ظاهرة البطلان.

احتجت المعتزلة - على جوازه -: بأن الجسم يعرض له السواد، ثم آخر، وآخر إلى أن يتكامل.

الجواب: أن تلك السوادات ليست متماثلة، بل ألوان مختلفة بالنوع غايـته: أن يقال - على جميعها -: السواد بالتشكيك، والضدان أمرهما

---

(١) راجع: المحصل للرازي: ص/٢٠٦.

(٢) وهذا مذهب الجمهور، وبه قالت الحكماء خلافاً للمعتزلة كما سيأتي.

راجع: المحصل للرازي: ص/٢٠٧-٢٠٨، والمواقف: ص/٨٣.

واضح في عدم جواز الاجتماع، حتى يتكلم به العوام: الضدان لا يجتمعان، ولكن المهم معرفة الضدين.

فالضدان: هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف. فالعمى والبصر ليسا بضدين؛ لأن أحدهما وجودي، والآخر عدمي. ولا البياض والخضرة؛ لأنهما، وإن كانا وجوديين، إلا أن الخلاف بينهما ليس في غاية، [بل غاية](١) الخلاف إنما هو بين السواد والبياض إذ لا يتصور فوقه خلاف آخر.

والنقيضان: هما الإيجاب والسلب، فلا يجتمعان ولا يرتفعان(٢)، فلا يمكن أن يعقل شيئان إلا بينهما إيجاب بأن يقال: أحدهما هو الآخر، أو السلب بأن يقال: أحدهما ليس الآخر.

قوله: «وأن أحد طرفي الممكن ليس أولى به».

أقول: الإمكان نوعان، الإمكان الخاص: وهو سلب الضرورة من جانبي الوجود والعدم، مثل الإنسان، فإن وجوده وعدمه ليسا ضروريين.

---

(١) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٢) وبهذا يتبين الفرق بين الضدين والنقيضين، فالنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود، والضدين لا يجتمعان، ولكن يرتفعان كالسواد والبياض.

راجع: التعريفات: ص/١٣٧.

والإمكـــان العـــام: وهو سلب الضرورة من أحد الطرفين، فيشمل الواجب، والممكن، والممتنع. / ق(١٣٣/أ من ب) إذا تقرر هذا، فنقول: لا يجوز أن يكون أحد طرفي[1] الممكن، أولى به من الآخر.

وقـــيل: العـــدم أولى به، لأن الوجود يحتاج إلى علة موجودة، والعدم يكفيه انتفاء شيء من أجزاء علة الوجود. / ق(١٥٢/أ من أ) وقيل: الأعراض السيالة كالحركة، والتكلم العدم أولى به، لاستحالة بقائها[2].

والجواب: أن الكلام في الممكن بالنظر إلى ذاته لا بالنظر إلى الخارج عنه، وما ذكرتموه ليس بالنظر إلى ذاته.

قوله: «وأن الباقي».

أقول: اختلف في أن الباقي حال بقائه هل يحتاج إلى السبب المؤثر، أم لا؟

الحق: أنه يحتاج، وهذا مبني على أن سبب احتياج الممكن، هل هو الإمكان، أو الحدوث، أو مجموعهما، أو الإمكان بشرط الحدوث؟

فبالأول: قال الفلاسفة، وبالثلاثة الأخيرة قال المتكلمون.

---

(١) أحد طرفي الممكن هنا: الوجود، والعدم.

(٢) راجع الخلاف في هذه المسألة: المحصل للرازي: ص/١١٣، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٧/٢، وتشنيف المسامع: ق(١٨٤/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٥/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٧٧.

ومعنى كلام المصنف أن العلة، والسبب في الاحتياج أياً ما كان من هذه الأمور يوجب احتياج الممكن حال بقائه إلى المؤثر، لأن الإمكان، والحدوث لا زمان للموجود الحادث.

قيل: لو احتاج حال البقاء، فالتأثير إما في الحاصل، وهو محال، أو في المتجدد، وليس ذلك تأثيراً في الباقي.

قلنا: تأثيره في المتجدد، وهو الوجود بالإضافة إلى الزمان الثاني، وهو تأثير في الباقي، لأنه أفاده لدوام وجوده، إذ لو زال المؤثر لانتفى ذلك الدوام.

وقد فهم بعضهم[1]: أن مراد المصنف من هذا الكلام الرد على الفلاسفة، فإنهم لم يقولوا باحتياج الباقي إلى المؤثر.

وليس كما فهمه: لأن مذهب الفلاسفة أن الإمكان علة الاحتياج، ولا شك أنهم مجمعون على أن الإمكان ذاتي للممكن لا يفارقه، بل مراد المصنف أنه على كل تقدير يلزم احتياج الباقي، وأعجب من هذا أنه بنى مسألة الحال على هذا.

قوله: «والمكان».

أقول: لا خفاء في ثبوت شيء ينتقل منه الجسم، وإليه، ويسكنه بحيث لا يسعه غيره، وهو المعني بالمكان، وإنما النزاع في حقيقته ما هي؟

---

(١) جاء في هامش (أ): «الزركشي». راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٤/ب).

ذهب الفلاسفة المتأخرون مثل أرسطوطاليس[١]، وكثير من المتكلمين إلى أنه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، فالسطح عبارة عن العرض القائم بظاهر الجسم له عرض، وطول، ولا عمق له، والحاوي كالكوز مثلاً، والمحوي كالماء الكائن [فيه][٢].

وقيل: المكان بعد مجرد موجود، والمراد بالمجرد أنه ليس جسماً، ولا جسمانياً ينفذ فيه الجسم، ويحصل فيه، ويكون شاغلاً[٣] له، وهذا مذهب شيخ أرسطوطاليس أفلاطون[٤]، وكثير من قدماء الفلاسفة. وقيل: بعد مفروض، أي عدم محض، ونفي صرف ممكن أن لا يشغله شاغل، والذين يقولون: إنه الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، حتى لو لم يشغله لكان خلاء.

---

(١) هو حكيم يوناني يعتبر فيلسوف الروم، وعالمها، وجهبذها، وخطيبها وطبيبها ولد في استاغير في مقدونيا، كان مؤدب، وصديق الإسكندر الكبير، وهو مؤسس المدرسة المشائية، وقد ترجم له ابن أبي أصيبعة، وأطال في ذكر حكمه، ومؤلفاته وغير ذلك.
راجع: عيون الأنباء: ص/٨٦-١٠٥.

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) راجع تعريف المكان عند الحكماء، والمتكلمين: المواقف للإيجي: ص/١١٣-١٢٠، وشرح المقاصد: ٢/١٩٨-٢١٥، والتعريفات: ص/٢٢٧.

(٤) أفلاطون: ويقال: فلاطن، وأفلاطن ومعناه العميم الواسع، وهو حكيم يوناني من أهل أثينا، فيلسوف الروم، وكان طبيباً، عالماً بالهندسة وغير ذلك من علوم الفلسفة له مؤلفات في الطب، والفلسفة وترجم ابن أبي أصيبعة له بإسهاب.
راجع: عيون الأنباء: ص/٧٩-٨٦.

استدلوا على أنه السطح المذكور، بأنه لو كان بعداً مجرداً وجودياً، فإذا نفذ فيه الجسم يلزم تداخل البعدين، أي: بعد المكان، وبعد المتمكن، بحيث يرتفع التمايز بينهما في الوضع، والمقدار، وتجويز ذلك يفضي إلى جواز تداخل العالم في حيز الخردلة وهو محال.

ولو كان بعداً مفروضاً، أي: نفياً محضاً لما قبل الزيادة، والنقصان، والثاني: باطل لأن البعد بين المدينتين أكثر من البعد بين الجوارين.

والجواب - عن الأول - أنه لا يلزم من جواز تداخل بعدين أحدهما مادي، والآخر مجرد تداخل البعدين الماديين.

وعن الثاني: بأن الزيادة، والنقصان باعتبار الفرض على معنى أن لو كان بين المدينتين[١] / ق(١٥٢/ب من أ) مقدار موجود، لكان ذلك المقدار الموجود أعظم من المقدار الموجود بين الجوارين.

قوله: ((والخلاء جائز)).

أقول: لما كان مذهب المتكلمين أن المكان عبارة عن الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم بمعنى أنه لو لم يشغله لكان خلاء أشار إلى أن الخلاء ممكن.

فإن قلت: كيف يتصور جواز الخلاء عند المتكلمين القائلين، بأن المكان نفي محض، وأمر وهمي؟

قلت: معناه أنه يمكن أن يكون جسمان لا يتماسان، ولا يكون بينهما ما يماسهما، كما أشار إليه المصنف.

---

(١) آخر الورقة (١٥٢/ب من أ).

والدليل على جواز ذلك أنا لو طبقنا صفحة ملساء على أخرى مثلها بحيث لا يكون بينهما هواء لتساوى الأجزاء، فإذا رفعنا الصفحة العليا دفعة - ولنفرض الصفحتين عظيمتين - ففي أول الارتفاع يخلو الوسط جزماً لأن نفوذ الهواء إنما هو من الأطراف[١].

قوله: «والزمان».

أقول: كما اختلف في حقيقة المكان، فكذا في حقيقة الزمان. فذهب قدماء الفلاسفة إلى أنه جوهر مجرد ليس بجسم، ولا جسماني. وقيل: هو الفلك التاسع، وهو - أيضاً - مذهب الفلاسفة، ومعدل النهار دائرة على الفلك الأعظم أعني التاسع[٢]، وإنما سميت معدل النهار لتعادل الليل والنهار إذا كانت الشمس على سمتها.

---

(١) راجع: المواقف: ص/١١٧-١٢٠، وشرح المقاصد: ٢/٢٠٤-٢١٥، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٨-٤٢٩، وتشنيف المسامع: ق(١٨٥/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٦/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٧٨، والمحصل: ص/١٩١.

(٢) هذا من علم الهيئة الباحث عن أحوال الأجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها، وكيفياتها، وأوضاعها، وحركاتها اللازمة لها، وزعم الفلاسفة أن الأفلاك الثابتة بالرصد تسعة:

فلك الأفلاك، وهو المسمى بالفلك الأطلس لأنه غير مكوكب، وهو التاسع وبالعرش المجيد في الاصطلاح الشرعي، ويحرك الأفلاك الثمانية الأخرى، وتحته فلك الثوابت، ثم فلك زحل، ثم فلك المشتري، ثم فلك المريخ، ثم فلك الشمس، ثم فلك الزهرة، ثم فلك عطارد، ثم فلك القمر، وهو السماء الدنيا.

راجع: المواقف للإيجي: ص/٢٠٠ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٣/١٣٩ وما بعدها.

وقيل: ليس نفس الفلك المذكور بل حركته.

وقيل: بل مقدار حركته، وهو مختار أرسطوطاليس، ومتأخري الفلاسفة.

وذهب المتكلمون إلى أنه أمر عدمي، وعرفوه بأنه: متجدد معلوم يتقدر به متجدد غير معلوم، كما يقال: آتيك طلوع الشمس[١].

قال المصنف: والمختار أن[٢] / ق(١٣٣/ب من ب) الزمان مقارنة متجدد [موهوم لمتجدد][٣] معلوم إزالة للإيهام، وقد تبع في هذا الكلام الآمدي، وفي عبارته تسامح ظاهر، إذ لا يخفى أن حقيقته ليست عبارة عن المقارنة، بل تحصل من تقدير المتجدد الموهوم بالمتجدد المعلوم، حالة تسمى بالمقارنة، مثل مقارنة إتيانك لطلوع الشمس، فالإتيان هو المتجدد الموهوم، وطلوع الشمس المتجدد المعلوم، ولكل من أصحاب المذاهب أدلة أعرضنا عن ذكرها، لأن المسألة قليلة الجدوى، فالإحاطة بمآخذ الأقوال كافية.

قوله: «ويمتنع تداخل الأجسام».

---

(١) فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام.

راجع: المواقف للعضد: ص/١١٠-١١٢، وشرح المقاصد: ١٧٩/٢ وما بعدها، والتعريفات: ص/١١٤، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٩/٢.

(٢) آخر الورقة (١٣٣/ب من ب).

(٣) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

أقول: اتفق العقلاء على عدم جواز التداخل[١].

وقـد عـرفت أن المراد منه اتحاد الشيئين، أو أكثر بحيث لا يزداد الحجم.

ومن قال[٢]: إن دخول الملك في الرحم لتصوير النطفة يشكل على من لم يجوز التداخل[٣] لم يدر معنى التداخل.

قوله: «وخلو الجوهر».

أقول: ذهب جميع العقلاء الذين يعتد بهم في الإسلام، والفلاسفة إلى أن الجوهر لا يخلو عن العرض[٤].

---

(١) وذهب النظام إلى أن اللون، والطعم، والرائحة كل منها جسم لطيف، فإذا تداخلت هذه الأجسام اللطيفة حصل من مجموعها جسم كثيف.
راجع: المحصل للرازي: ص/١٨٩، والمواقف للإيجي: ص/٢٥١، وتشنيف المسامع: ق(١٨٥/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٢٩.

(٢) جاء في هامش (أ): «نقله الزركشي عن ابن أبي حمزة».

(٣) قال الزركشي: «وقال ابن أبي حمزة - في حديث إرسال الله الملك إلى الرحم لينفخ فيه الروح، وهذا يرد على من قال: إن الجوهر لا يدخل في جوهر، ويدخل في الرحم ليصور، والرحم جوهر، ولا يشعر صاحبه به». تشنيف المسامع: ق(١٨٥/ب).

(٤) وجوزه بعض الدهرية في الأزل، وهم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها، وجوزه الصالحية فيما لا يزال، وللمعتزلة تفصيل: فالبصرية منهم يجوزونه في غير الأكوان، والبغدادية يجوزونه في غير الألوان، وأما الجمهور وهم الذين منعوا خلو الجوهر عن العرض فبناء على أن الأجسام متجانسة، وإنما تتميز بالأعراض، فلو =

أمـــا الفلاســـفة، فلأنهـــم لم يقولوا بوجود الجوهر الفرد، والجسم مركب - عندهم - من الهيولى والصورة، وهم متفقون على عدم وجود إحـــديهما بدون الأخرى، فالموجود هو الجسم، وكل جسم لا يخلو عن شكل طبيعي، وحيز طبيعي.

وعـــند المتكلمين: الجوهر الفرد، والجسم المركب من الجواهر الفردة لا يخلو عن العرض، لأنه متناه، وكل متناه ذو شكل وهيئة. / ق(١٥٣/أ من أ).

وتوهم بعضهم[١] أن القائلين بقدم العالم من الفلاسفة يجوزون تجرد الجـــسم عن العرض، وهذا غلط، إذ القائلون بقدم الأفلاك قائلون بقدم أشكالها.

قوله: «والجوهر غير مركب من الأعراض».

أقـــول: مـــذهب الجمهور أن الجواهر غير متألفة من الأعراض ونـــسب خلافه إلى النظام، والنجار[٢] من المعتزلة وبنوا على ذلك أن

= خلا عنها لم يكن شيئاً من الأجسام المخصوصة، بل جسماً مطلقاً، والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة، ووافقهم النظام، ومنهم من احتج عليه بامتناع خلوه عن الحركة، والسكون، وضعف.

راجع: المواقف للإيجي: ص/٢٥٢، وشرح المقاصد: ٨٩/٣-٩٢، وتشنيف المسامع: ق(١٨٥/ب - ١٨٦/أ)، والمحلي في جمع الجوامع: ٤٢٩/٢.

(١) جاء في هامش (أ): (الزركشي). راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٦/أ).

(٢) هو الحسين بن محمد بن عبد الله الرازي، أبو عبد الله، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، وإليه نسبتها، كان حائكاً، وقيل: كان يعمل الموازين من أهل قم، وهو من متكلمي =

الجواهـــر غـــير متماثلة لكون ما تألف منها كذلك، هكذا وقع في المواقف[١].

والـــصواب: أن المخالف ضرار[٢] لا النظام لأن مذهب النظام أن الجسم مركب من أجزاء غير متناهية هي الجواهر الفردة.

قوله: «والأبعاد متناهية».

أقـــول: اتفقـــت الفلاسفة، والمتكلمون على أن الأبعاد[٣] القائمة بالأجسام متناهية.

= المجبرة، وله مع النظام عدة مناظرات وله مؤلفات منها: البدل في الكلام، وإثبات الرسل، والإرجاء، والقضاء والقدر، والثواب والعقاب، وغيرها، وتوفي سنة (٢٢٠هـــ).
راجع: الفهرست لابن النديم: ص/٢٢٩، واللباب: ٢١٥/٣، والأعلام للزركلي: ٢٧٦/٢.

(١) راجع: المواقف: ص/١٨٥.

(٢) وهذا هو الذي ذكره الفخر الرازي حيث قال: «زعم ضرار، والنجار أن ماهية الجسم مركبة من لون، وطعم، ورائحة، وحرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة» المحصل: ص/١٦٩، ثم أبطل ما ذهبا إليه، ورد عليهما.
وراجع: شرح المقاصد: ٣٧/٣-٣٨.

(٣) أبعاد الجوهر هي الطول، والعرض، والعمق، ومعنى متناهية، أي: لها حدود تنتهي لها، والنهاية حد الشيء، وهو الطرف الذي إذا تحرك إليه متحرك وقف عنده بحيث لا يجد بعده شيئاً آخر، مثل النقطة للخط، وذهب بعض الأوائل، وحكماء الهند إلى إثبات أبعاد لا نهاية لها.
راجع: المحصل للرازي: ص/١٩٣-١٩٤، والمواقف للإيجي: ص/١٨٦-١٨٩، وشرح المقاصد: ٣٣/٣-٣٨.

ونقـــل عن حكماء الهند، وجمع من المتقدمين، وأبي البركات[1] من المتأخرين خلافه.

لـــنا - على التناهي - أن لو أخرجنا خطين من نقطة مثل السلم، ويمشيان على الانفراج، والانفتاح هكذا إلى غير النهاية، لزم أن يكون غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين، وهو محال.

ولنا - أيضاً - لو وجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه، ثم نطـــبقه على بعد تام غير ناقص، فإما أن يقع بإزاء كل ذراع من الناقص ذراع مـــن التام وهو باطل، وذلك لاستلزامه تساوي الناقص، والتام، أو ينقطع الناقص عن التام، ويزيده التام بذلك الذراع، والزائد على المتناهي بمقدار متناه، متناه لا محالة.

قوله: ((والمعلول)).

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، الحنفي، حافظ الدين أبو البركات، كان فقيهاً، أصولياً، متكلماً، مفسراً، نحوياً، وله مؤلفات منها: عمدة العقائد في الكلام، ثم شرحها، وسماها الاعتماد، مدارك التنـــزيل وحقائق التأويل في التفسير، منار الأنوار في أصول الفقه، والكافي في شرح الوافي، وكنـــز الدقائق، وكلاهما في فروع الفقه الحنفي، وتوفي سنة (٧١٠هـــ).

راجع: الجواهر المضيئة: ١/٢٧٠-٢٧١، ٢/٢٦٧، والدرر الكامنة: ٢/٢٤٧، والفوائد البهية: ص/١٠١-١٠٢، وتاج التراجم: ص/٢٢، وكشف الظنون: ١/١١٦٨، وإيضاح المكنون: ١/٩٨، وهدية العارفين: ١/٤٦٤، ومعجم المؤلفين: ٦/٣٢.

أقول: علة الشيء بمعنى المؤثر في وجوده، تقدمه على المعلول بالذات لا بالزمان، كتقدم جرم الشمس على الإضاءة.

وقد تطلق العلة على ما يحتاج إليه الشيء[1]، وذلك المحتاج إليه إما داخل، أو خارج، والداخل إما أن يكون الشيء به ذلك الشيء بالقوة، وهي العلة المادية كالخشب للسرير، أو يكون ذلك الشيء بالفعل، وهي العلة الصورية كالهيئة الحاصلة للسرير بعد ضم الأخشاب.

والخارج إما أن يكون حصول الشيء، ووجوده منه، وهي العلة الفاعلية، أو لأجله، وهي العلة الغائية كالجلوس على السرير. هذا ومرادهم بأن العلة مع المعلول زماناً، أو يعقبها مطلقاً، يريدون بذلك العلة المؤثرة على طريق الإيجاب دون الاختيار، كحركة المفتاح مع حركة اليد، ولا يمكن ذلك إلا مع المعية الزمانية.

ومختار المصنف مع والده لا يستقيم على ما عليه المحققون[2] وإن اصطلحوا على شيء، فلا مشاحة معهم.

---

(١) راجع: شرح المقاصد: ٢/٧٧-٨٠، والمواقف: ص/٨٥، والمحصل للرازي: ص/٢٠٩، والتعريفات: ص/١٥٤.

(٢) اتفقوا على أن العلة تتقدم المعلول بالمرتبة، ثم اختلفوا هل تسبقه في الزمان، أو تقارنه؟ على المذاهب التي ذكرها الشارح مجملة، وبيانها:

ذهب الأكثر إلى أن العلة تقارن المعلول، وارتضاه إمام الحرمين، ونسبه إلى المحققين.

الثاني: أنها تسبقه، وهو يعقبها مطلقاً، وهو مختار المصنف تبعاً لوالده. =

وكـــذلك القـــول بالفرق بين الوضعية، والعقلية لا يصح على ما ذكـــرناه: لأن الوضعية تأثيرها بالإيجاب، أو بالاختيار، فعلى الأول: لا يتصور تأخر زماني، وعلى الثاني: ليست بعلة اصطلاحاً عندهم.

وشـــبهتهم - بأنه إذا قال - لغير المدخول بها -: إذا طلقتك فأنت طالق، ثم قال - لها -: أنت طالق لم تقع إلا الطلقة الواحدة[1]، فلو كان العلـــة، والمعلول معاً زماناً، لوقعتا - واهية: لأن المعية وإن كانت زمانية، ولكن معها تقدم ذاتي، لأنهما مجتمعان.

وإذا تقدمت الطلقة المعلق عليها ذاتاً لم يبق المحل قابلاً للطلاق فعدم وقوع[2] / ق(١٥٣/ب من أ) التقدم الذاتي، تأمل فإنه في غاية الحسن!

قوله: ((واللذة)).

= الثالث: التفصيل، فإن كانت العلة وضعية سبقت المعلول، وإن كانت عقلية قارنته، لكونها مؤثرة بذاتها، وقد ذكر العضد، والتفتازاني أن العلة إذا كانت مشتملة على المادة، والصورة يمتنع تقدمها على المعلول، أما العلة الناقصة، أو التامة التي هي الفاعل وحده، أو مع الشرط، والغاية، ففيها الخلاف.

راجع: المواقف: ص/٨٥-٨٦، وشرح المقاصد: ٨٠/٢-٨١، وتشنيف المسامع: ق(١٨٦/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٦/ب).

(١) راجع: الأم للشافعي: ١٦٦/٥، والروضة للنووي: ٧٩/٨، ١٢٨-١٢٩، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٩/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٧٩.

(٢) آخر الورقة (١٥٣/ب من أ).

أقول: الجمهور على أن من الكيفيات النفسانية اللذة، والألم وتصورهما بديهي: لأنهما من الوجدانيات، وربما يفسران قصداً إلى تعيين المسمى، وتلخيصه[١].

قال ابن سينا[٢]: «اللذة: إدراك، ونيل لما هو عند المدرك كمال، وخير.

والألم: إدراك، ونيل لما هو شر، وآفة عند المدرك».

فإدراك الحلاوة لذة تدرك بالذائقة، وإدراك الجمال لذة تدرك بالباصرة، وإدراك الصوت الحسن لذه تدرك بالسامعة / ق(١٣٤/أ من ب) وإدراك الحقائق على ما هي عليه في نفس الأمر لذة تدرك بالقوة العاقلة.

---

(١) راجع: المحصل للرازي: ص/٢٣٠، والمعالم له: ص/٥٠، والمواقف للإيجي: ص/١٥٨-١٥٩، والتعريفات: ص/٣٤، ١٩١، وتشنيف المسامع: ق(١٨٦/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٢٩/٢، والغيث الهامع: ق(١٧٧/أ).

(٢) هو الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي الرئيس الحكيم المشهور صاحب التصانيف الكثيرة في الفلسفة، والطب، أبوه من بلخ، ثم انتقل إلى بخارى، وتنقل ابن سينا في البلاد، واشتغل بالعلوم وحصل الفنون، وأتقن علم القرآن، والأدب، وحفظ أشياء من أصول الدين، والحساب، والجبر، ثم نظر في علوم المنطق، واليونان فرغب في علم الطب، فمارسه، ودرسه حتى فاق فيه غيره. له مصنفات كثيرة منها: الشفاء في الحكمة والفلسفة، والنبات والحيوان، والإشارات، والقانون، والأوسط، وغيرها، وقد طعن فيه الكثير كاليافعي، وابن الصلاح، بل كفره البعض كالغزالي، وغيره لموافقته قول الفلاسفة في أمر المعاد، وغيره من أركان الإيمان، وتوفي بهمذان سنة (٤٢٨هـ).

راجع: وفيات الأعيان: ٤١٩/١، ومرآة الجنان: ٤٧/٣، وعيون الأنباء: ص/٤٣٧، وشذرات الذهب: ٢٣٤/٣.

وقـــول الإمام: بالحصر[١] في المعارف - واقتدى به والد المصنف - ليس حصراً حقيقياً، بل ادعائي في أشرف الأنواع مثل الحصر في: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: ٢]، و«الحج عرفة»[٢].

وأما قول ابن زكريا[٣]: بأن اللذة هي النجاة من الألم فقد أبطله ابن ســـينا، وغيره، بأنه قد تحصل اللذة من غير سابقة ألم، كمن لم يكن ذاق

---

(١) الحصر: عبارة عن إيراد الشيء على عدد معين، والحصر في الأمثلة المذكورة يؤدي إلى معنى القصر المعروف في علم المعاني بأنه تخصيص شيء بشيء، وحصره فيه.
راجع: الإيضاح في علوم البلاغة: ٢١٣/١، والتعريفات للجرجاني: ص/١٧٥، ٥٨٨.

(٢) روى الإمام أحمد، وأبو داود، وغيرهما عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي قال: «أتيت النبي ﷺ، وهو بعرفة، فجاء ناس - أو نفر - من أهل نجد، فأمروا رجلاً، فنادى رسولَ الله ﷺ كيف الحج؟ فأمر رسولُ الله ﷺ رجلاً فنادى: الحج، الحج يوم عرفة، من جاء قبل صلاة الصبح من ليلة جَمْع فتم حجه...» هذا لفظ أبي داود.
راجع: مسند أحمد: ٣٠٩/٤، ٣١٠، ٣٣٥، وسنن أبي داود: ٤٥٢/١، واللفظ الذي ذكره الشارح رواه أحمد.

(٣) هو محمد بن زكريا الرازي أبو بكر، طبيب، حكيم، كيماوي، ولد بالري، ونشأ بها، ثم اشتغل بعلم الإكسير، وكان في بدء أمره صائغاً، وكان يغني، ويضرب بالعود، وسافر إلى بغداد، واشتغل بالعلوم العقلية، والأدبية، واعتنى بالطب في أواخر عمره، وكف بصره، وتوفي ببغداد سنة (٣١١هـ)، وله مؤلفات منها: الحاوي في صناعة الطب، والطب الروحاني، والترتيب في الكيمياء، ومنافع الأغذية، وغيرها.
راجع: تأريخ الحكماء: ص/٢٧١-٢٧٧، وتأريخ حكماء الإسلام: ص/٢١-٢٢، ومروج الذهب: ١٧٧/٨، وعيون الأنباء: ٣٠٩/١-٣٢١، ووفيات الأعيان: ١٠٣/٢، ١٠٤، وتأريخ مختصر الدول: ص/٢٧٤، والوافي: ٧٥/٣-٧٧، ومرآة الجنان: ٢٦٣/٢، والبداية والنهاية: ١٤٩/١١.

الحلو قط، ولا سمع به، فأول ما يذوقه يحصل له لذة، ولا سابقة ألم هنا، ولا داعية شوق.

قال المصنف: والحق: أن إدراك الملائم ليس نفس اللذة، بل هي حالة لازمة لإدراك الملائم[1]، وهذا كلام في غاية الحسن، والوجدان يشهد له.

قوله: «وما تصوره العقل».

أقول: ما يتعقله الإنسان إذا قيس إلى الوجود الخارجي لا يخلو إما أن تكون ذاته مقتضية لوجوده، وهو الواجب تعالى، إذ ما يكون مقتضى الذات لا يعقل انفكاكه.

وإما أن تكون مقتضية لعدمه، فهو الممتنع لذاته، إذ لا يمكن اتصافه بالوجود، لأن الامتناع من لوازم الذات لا يمكن زواله. وإما أن لا تقتضي شيئاً من الوجود، والعدم، وهو الممكن، لما سبق من استواء طرفيه أعني الوجود، والعدم.

ثم الممكن تارة يكون واجباً بالغير إذا وجدت علة وجوده، وتارة ممتنعاً بالغير إذا انتفى علة وجوده[2].

---

(١) وهذا ما حققه شيخ الإسلام، في رده على الفلاسفة في قولهم: إن اللذة إدراك الملائم.
راجع: مجموع الفتاوى: ١٠/٣٢٥ وما بعدها.

(٢) راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٠، وتشنيف المسامع: ق(١٨٦/ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٧/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٨٠.



الخاتمة

في بعض مسائل التصوف (الزهد والورع)



الخاتمة

قوله: ((خاتمة)).

أقول: جعل خاتمة[١] كتابه بعض مسائل التصوف[٢].

(١) أنهى المصنف مؤلفه بالتكلم عن علم التصوف، والسلوك ليكون الدعاء إلى تطهير القلب خاتمة كتابه.
وقد ذكر الزركشي، والعراقي، والأشموني: أن المصنف تابع في هذه الخاتمة صاحب الشامل الصغير، ومنه استمد المصنف، وزاد عليه.
وقد تقدم معنى التصوف، وأصل اشتقاقه فيما سبق.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٧/أ)، والغيث الهامع: ق(١٧٧/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٨٠.

(٢) قد صنف في التصوف، والزهد، والسلوك كتب كثيرة، وذكر شيخ الإسلام أن من المؤلفين من جعل الأصل ما روي عن متأخري الزهاد، وأعرض عن طريق الصحابة، والتابعين، كما فعل أبو القاسم القشيري في رسالته، وأبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، وابن خميس الموصلي في مناقب الأبرار، وأبو عبد الرحمن السلمي في تأريخ الصوفية، ومنهم من ألف في ذكر المتقدمين، والمتأخرين كما فعل أبو نعيم الأصبهاني في الحلية، وابن الجوزي في صفة الصفوة، وأبو القاسم التميمي في سير السلف، كما صنف أبو الرحمن السلمي - أيضاً - سير الصالحين من السلف، وسير الصالحين من الخلف، ذكر فيه أخبار أهل الزهد، والأحوال من بعد القرون الثلاثة من عند إبراهيم بن أدهم، والفضيل ابن عياض، وأبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، ومن بعدهم.
راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٠/٣٦٧-٣٦٩.

وصدر بمسألة أول الواجبات - وإن لم تكن من التصوف[1] - إيماء إلى أنها الركن الأعظم في الطريق الموصل إلى الله تعالى. فنقول: قد اختلف في أول ما يجب على المكلف.

---

(١) كان للزهاد عدة أسماء منها الصوفية، والفقراء، والجوعية، والفقرية، والفكرية، والمغاربة، وقد تنازع الناس في التصوف، والصوفية إلى أقوال: ذهب فريق من أئمة الفقه، وبعض المتكلمين إلى ذم الصوفية والتصوف، وقالوا: إنهم مبتدعون خارجون عن السنة.

وذهب فريق آخر إلى الغلو فيهم مدعياً أنهم أفضل الخلق بعد الأنبياء، وقد ذكر شيخ الإسلام أن كلا الفريقين على خطأ بين إفراط وتفريط، والصواب: أن الصوفية مجتهدون في طاعة الله تعالى كغيرهم، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد، فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب، أو لا يتوب، ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه عاص لربه علماً بأنه قد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع، والزندقة، وهم ليسوا منهم في شيء، وقد أنكر عليهم أهل التحقيق من الصوفية كسيد الطائفة الجنيد بن محمد رحمه الله تعالى، ثم صارت الصوفية بعد ذلك ثلاثة أصناف:

صوفية الحقائق: وهم أهل الطبقة الأولى من الزهد، والاتباع للكتاب، والسنة.

وصوفية الأرزاق: وهم الذين وقفت عليهم الوقوف، ولكنهم يتصفون بالعدالة الشرعية بحيث يؤدون الفرائض، ويجتنبون المحارم، ويتأدبون بآداب أهل الطريق الشرعية لا البدعية، ولا يتمسكون بفضول الدنيا.

وصوفية الرسم: وهم المقتصرون على النسبة، فهمهم في اللباس، والآداب الوضعية.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٠/٣٦٨، ١١/١٧-٢٠، وشرح جوهرة التوحيد: ص/٢١٠-٢١٣.

قال الشيخ: هو معرفة الله تعالى لكونها أصل المعارف. وقال الأستاذ: هو النظر في معرفته تعالى.

وقال القاضي، والإمام: هو القصد إلى النظر، هكذا في شرح المقاصد[1] وزاد المصنف مذهباً آخر، ونسبه إلى القاضي، وهو أول النظر، ونسب القصد إلى ابن فورك، وإمام الحرمين.

والحق: ما في شرح المقاصد[2]، إذ لا معنى لوجوب أول أجزاء النظر بدون النظر لعدم استقلاله.

---

(١) اختُلِف في أول واجب على المكلف على أقوال كثيرة منها ما ذكرها الشارح وبعضهم أوصلها إلى بضعة عشر قولاً، وأرجح المذاهب وأولاها هو أن أول الواجبات على المكلف العلم بالله، ودينه، ورسوله لقوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩] وقوله: ﴿وَلِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ [إبراهيم: ٥٢].
وهذا قول الأشعري، وعامة أهل الحديث، وسلكوا في هذا طريق السلف، ونهوا عن ملابسة الكلام، لأنه مخترع، ومحدث بعد انصرام زمن الصحابة، والتابعين، وأنكروا قول أهل الكلام: إن أول الواجبات النظر، لأن الفقهاء اتفقوا على أن الكافر لو قال: أمهلوني لأنظر، وأبحث لا يمهل، ولا ينظر، ولكن يقال له: أسلم في الحال، وإلا فأنت معروض على السيف.
راجع: الخلاف في هذه المسألة: المحصل للرازي: ص/٦٥، والمواقف للإيجي: ص/٣٢ -٣٣، والإرشاد للجويني: ص/٢٩، وشرح المقاصد: ١/٢٧١-٢٧٣، وتشنيف المسامع: ق(١٨٧/أ - ب)، والغيث الهامع: ق(١٧٧/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٠، وهمع الهوامع: ص/٤٨٠، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ص/٣٩، ٧٠.

(٢) راجع: شرح المقاصد: ١/٢٧٢.

ثم وجـــه التوفيق بين المذاهب المذكورة: أنه إن أريد أول الواجبات المقـــصودة، فلا شك أنه معرفة الله، وإن أريد أعم من المقصود بالذات، فهو القصد[١].

ولما كان النظر مستلزماً للقصد ألغى بعضهم[٢] ذكر القصد.

وما قيل[٣]: من أنه علم منه أن الطريق إلى معرفته هو النظر لا غير ليس بشيء إذ لا حصر في كلامه.

قوله: / ق(١٥٤/أ من أ) «وذو النفس الأبية».

أقول: روى البيهقي - في شعب الإيمان - عن سهل بن سعد[٤] الساعدي أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يحب معالي الأمور ويكره سفسافها»[٥].

---

(١) ذكر الرازي، والإيجي أن الخلاف لفظي، كما قال الشارح، وذكر الزركشي أن الخلاف معنوي.
راجع: المحصل للرازي: ص/٦٥، والمواقف للإيجي: ص/٣٢، وتشنيف المسامع: ق(١٨٧/ب) والغيث الهامع: ق(١٧٧/ب).

(٢) جاء في هامش (أ) «الزركشي».
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٧/ب).

(٣) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٧/ب).

(٤) هو سهل بن سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة بن حارثة بن عمرو بن الخزرج بن ساعدة الأنصاري الساعدي من مشاهير الصحابة، كان اسمه حزناً فغيره النبي ﷺ إلى سهل، وهو آخر من مات بالمدينة من الصحابة سنة إحدى وتسعين، وقيل قبل ذلك.
راجع: الإصابة: ٢/٨٨، والاستيعاب: ٢/٩٥.

(٥) ورواه الطبراني أيضاً في الكبير، والأوسط بنحو الحديث المذكور قال الهيثمي: وفيه خالد بن إلياس ضعفه أحمد، وابن معين، والبخاري، والنسائي، وبقية رجاله ثقات، =

والسفساف - لغة -: الشيء الحقير الدني[1]، وهذا الكلام منه ﷺ من جوامع الكلم، فإنه ينطبق على جميع جزئيات أسباب السعادة، والشقاوة.

ومـــراد المصنف من إيراده في علم التصوف أن أهل التصوف هم الذين غير ملتفتين إلى الدنيا الدنية[2]، بل نظره مقصود إلى النعيم الباقي، بل إلى مولى النعم الذي هو أرفع المطالب الذي يستحقر دونه كل مطلوب.

= لكنه قال: رجال المعجم الكبير ثقات، ورواه ابن عدي، والقضاعي، وله ألفاظ مختلفة.

راجع: الجامع لشعب الإيمان، والمعجم الكبير: ٣/١٣١ برقم ٢٨٩٤، والمعجم الأوسط: ٣/٤٤٩ برقم ٢٩٦٤، والكامل لابن عدي: ١/١١٤، ومسند الشهاب: ٢/١٥٠، ومجمع الزوائد: ٨/١٨٨، والمراد من الحديث أن صاحب النفس الأبية يرفعها بالمجاهدة عن الأمور الدنية من الأفعال القبيحة، والأخلاق المذمومة كالكبر، والعجب، والغضب، والحقد، والحسد، وسوء الخلق، وقلة الاحتمال، ويجنح بها إلى معالي الأمور من الأفعال الحسنة، والأخلاق المحمودة كالتواضع، والصبر، وسلامة الباطن، والزهد، وحسن الخلق، وكثرة الاحتمال فهو عالي الهمة.

راجع: المحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٠-٤٣١، وهمع الهوامع: ص/٤٨١.

(١) وهو ضد المعالي، والمكارم، وأصله ما يطير من غبار الدقيق إذا نخل، والتراب إذا أثير. راجع: النهاية لابن الأثير: ٢/٣٧٣-٣٧٤.

(٢) يعني أن أهل الزهد من السلف الصالح انصرفوا عن الدنيا التي تغوي الإنسان، وتلهيه عن ربه، لا أنهم يتركون الدنيا التي تعينهم على طاعة الله، وتقواه، وتعففهم عن مسألة الناس، كما فعله بعض المتأخرين من أدعياء الزهد، والتصوف، وعاشوا عالة على غيرهم بدعوى التوكل على الله تعالى، وهي دعوى يكذبها الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٠/٦٤١-٦٤٢، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة في آخر البحث هذا إن شاء الله تعالى، وذلك عند كلامه على التوكل، والتفويض، ومباشرة الأسباب.

قوله: «ومن عرف ربه».

أقـــول: العارف بربه هو الذي يرى الكائنات مستندة إليه تعالى بلا واســـطة، ولـــيس لأحد صنع سواه تعالى، وأيقن أنه الغني المطلق، وبيده الـــنفع، والـــضر، وله الكمال المطلق. فإذا عرف الرب تعالى على الوجه المذكور لزم منه أمور منها: ما يرجع إليه، ومنها: ما يرجع إليه تعالى.

أما ما يرجع إليه هو تصور التبعيد، والتقريب[1]، فإنه قد جزم بأنه يفعل مـــا يشاء ليس لأحد صنع، وإذا تصور ذلك لزم منه الخوف، والرجاء، وقدم الخوف على الرجاء؛ لأن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح.

وإذا اتـــصف بهمـــا لزم من ذلك الامتثال لأوامره، والاجتناب عن معاصيه، إذ من ادعى معرفته تعالى وهو منهمك في مخالفته، فقد كذب في دعواه لأنه لو تصور عظمته، واقتداره، وأنواع عقابه لم تتحرك منه شعرة إلى نحو المخالفة[2].

---

(١) أي من عرف ربه تصور تبعيده منه بإضلاله، وتقريبه إليه بهدايته، فخاف عقابه، ورجا ثوابه كما ذكر الشارح.

(٢) قال الإمام الشافعي رحمه الله:

«تعصي الإله وأنت تظهر حبه	هـــذا محـــال في القياس بديع
لـــو كان حبك صادقاً لأطعته	إن المحـــب لمـــن يحب مطيع
في كـــل يـــوم يبتديك بنعمة	منه وأنت لشكر ذاك مضيع»

راجع: ديوانه: ص/٥٨.

وإذا تحلى بلباس التقوى، وجانب أسباب الغواية والهوى، فقد كمل ما هو راجع إليه، واستعدت النفس لقبول الفيض[١] من الجناب الأعلى الذي فيضه عام لا يتخلف عند قابلية المحل، مَنّاً وفضلاً.

قال رسول الله ﷺ: «يا معاذ بن جبل قال: لبيك يا رسول الله، قال[٢]: / ق(١٣٤/ب من ب) هل تدري ما حق الله على العباد؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: حق الله على عباده أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئاً. ثم قال: وهل تدري ما حق العباد على الله، إن فعلوا ذلك؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: أن لا يعذبهم، ويدخلهم الجنة»[٣] ولفظ الحق من طرف العباد، ذكر مشاكلة، أو حق عليه تعالى لموجب وعده، لأنه لا يخلف الميعاد.

فهذا الحديث دليل واضح على أن العبد إذا أتى بالعبادات واجتنب المعاصي من الذين قال الله في حقهم: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥ﴾ [المائدة: ٥٤][٤] وإذا أحبه كان عند العبد بمنزلة سمعه الذي به يسمع، وبصره الذي به

---

(١) الفيض: هو عبارة عن التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الأشياء، واستعداداتها في الحضرة العلمية، ثم العينية.

راجع: التعريفات: ص/١٦٩ وهو مصطلح تداوله الصوفية، أخذاً من الأثر، والحديث الذي سيأتي بعد قليل، وفيه: «كنت سمعه الذي يسمع به إلى آخره».

(٢) آخر الورقة (١٣٤/ب من ب).

(٣) راجع: صحيح البخاري: ٨/١٣٠، ١٤٠، وصحيح مسلم: ١/٤٣.

(٤) والآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٍ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٍۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤].

يبصر، ويده التي بها يبطش، واتخذه الله ولياً إن سأله أعطاه، وإن استعاذ به أعاذه[١].

واعلم أن هذا الحديث الذي أورده المصنف من الصحيح المتفق على صحته، ومن الأحاديث التي اختلف فيها الخلف والسلف[٢]، ونحن نذكر

---

(١) روى البخاري، وأحمد، وغيرهما عن أبي هريرة، وعائشة رضي الله عنهما فعند البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله قال: من عادى لي ولياً، فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت، وأنا أكره مساءته» وعند أحمد عن عائشة: «من أذل لي ولياً فقد استحل محاربتي...».

راجع: صحيح البخاري: ١٣١/٨، ومسند أحمد: ٢٥٦/٦.

(٢) قد استشكل ظاهر هذا الحديث إذ كيف يكون الباري جل علا سمع العبد، وبصره ويده إلخ؟

فأجاب العلماء على ذلك بوجوه كثيرة، ليردوا على الاتحادية الذين زعموا أن الحديث على ظاهره، وحقيقته، وأن الحق عين العبد محتجين بمجيء جبريل في صورة دحية، وهو روحاني خلع صورته، وظهر بمظهر البشر، فالله أقدر على أن يظهر في صورة الوجود الكلي، أو بعضه، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وملخص الوجوه التي حمل أهل الحق ظاهر الحديث عليه هي كالآتي:

أحدها: المراد منه التمثيل والمعنى يؤثر طاعتي، ويحب خدمتي كما يحب هذه الجوارح.

ثانيها: أن المعنى كليته مشغولة بذاتي، فلا يسمع إلا ما يرضيني، ولا يرى إلا ما أمرته به إلخ.

ثالثها: المعنى أجعل له مقاصده كأنه ينالها بسمعه، وبصره. =

بعـــض معانـــيه الموافقة لقانون الشرع فنقول: كونه تعالى نفس السمع، والبصر حقيقة محال بأول الفطرة، فلا يراد من الكلام قطعاً.

فـــالمعنى: أنه إذا بلغ العبد إلى كمال المعرفة، وارتاض بالطاعات، وكف عن غيره تعالى، فكل شيء يراه أو يسمعه، لا يرى فيه ولا يسمع إلا من جهة الحق، وأنه من آثار الصانع[١] / ق(١٥٤/ب من أ) وآية من آياته.

= رابعها: كنت له في النصرة كسمعه، وبصره، ويده، ورجله في المعاونة على عدوه.
خامسها: أنه على حذف مضاف، أي: كنت حافظاً سمعه، فلا يسمع إلا ما يحل إلخ.
سادسها: أن معنى سمعه مسموعه، لأن المصدر قد جاء بمعنى المفعول مثل فلان أملي، أي: مأمولي، والمعنى أنه لا يسمع إلا ذكري، ولا يلتذ إلا بتلاوة كتابي، ولا يأنس إلا بمناجاتي، ولا ينظر إلا في عجائب ملكوتي، ولا يمد يده إلا فيما فيه رضاي، ورجله كذلك.
سابعها: المراد منه سرعة إجابة الدعاء. والنجح في الطلب، لأن مساعي الإنسان كلها إنما تكون بهذه الجوارح المذكورة.
وقيل: هذه أمثال والمعنى توفيق الله تعالى لعبده في الأعمال التي يباشرها بهذه الأعضاء فلا يتصرف فيها إلا بما يرضيه تعالى.
قلت: ولا منافرة بين هذه الأقوال بل يجمعها معنى واحد، وهو أن يحب العبد ما يحبه الله، ويبغض ما يبغضه الله، ويرضى بما يرضي الله، ويغضب لما يغضب الله، ويأمر بما يأمر الله به، وينهى عما ينهى الله عنه، ويوالي من يواليه الله، ويعادي من يعاديه الله، ويحب لله، ويبغض لله، ويمنع لله بحيث يكون موافقاً لربه تعالى، فهذا المعنى هو حقيقة الإيمان، وكماله.
راجع: فتح الباري: ١٤/١٢٩-١٣٠، وشرح القسطلاني: ٩/٢٨٩، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢/٣٤٠ وما بعدها، والأحاديث القدسية: ص/٨١-٨٤.

(١) آخر الورقة (١٥٤/ب من أ).

ففـــي كـــل شيء له آية تـــدل علـــى أنه[1] واحد

وهو إشارة إلى مقام الفناء[2] الذي هو أعلى مقامات الواصلين فإنه يصير السالك في ذلك المقام فانياً عن نفسه، وفانياً عن فنائه لا يتصور إلا

---

(١) هذا البيت لأبي العتاهية من عدة أبيات بدايتها:

ألا إنـــــنا كلـــــنا بائـــــد وأي بـــــني آدم خالـــــد

وبـــدؤهم كـــان مـــن ربهم وكـــل إلى ربـــه عائـــد

فـــيا عجباً كيف يعصي الإله أم كـــيف يجحـــده الجاحد؟

ولله في كـــل تحـــريكة وفي كـــل تـــسكينة شـــاهد

وفي كـــل شـــيء لـــه آيـــة تـــدل علـــى أنـــه الـــواحد

راجع: ديوانه: ص/٦٢.

(٢) الفناء ثلاثة أنواع:

النوع الأول: فناء الكاملين من الأنبياء، والصالحين من الأولياء، وهو فناء القلب عن إرادة ما سوى الله بحيث لا يحب إلا الله، ولا يعبد إلا إياه ولا يتوكل إلا عليه، ولا يطلب غيره، فهذا حق وصحيح، وهو محض التوحيد، والإخلاص، وهذا هو القلب السليم الذي قال فيه الله عز وجل: ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ [الشعراء: ٨٩] وهذا المعنى إن سمي فناء، أو لم يسمَّ هو أول الإسلام وآخره، وباطن الدين، وظاهره، وهذا هو الفناء المحمود.

النوع الثاني: فناء القاصدين من الأولياء، والصالحين وهو فناء القلب عن شهود ما سوى الله، وهذا يحصل لكثير من السالكين، فالأول فناء عن الإرادة، وهذا فناء عن الشاهدة، وذاك فناء عن عبادة الغير، والتوكل عليه، وهذا فناء عن العلم بالغير، والنظر إليه، فهذا الفناء فيه نقص؛ لأن شهود الحقائق على ما هي عليه، وهو شهود الرب مدبراً لعباده، آمراً بشرائعه أكمل من شهود وجوده، أو صفة من صفاته أو اسم من =

ثنينـــية، لا على معنى الحلول[1]، والاتحاد[2] كما عليه بعض الضالين، بل بمعنى الغفلة عن غيره تعالى، والمواظبة على طاعته وشغل السر به.

= أسمائه، وعامة ما يوجد في كتب أصحاء الصوفية من هذا النوع الثاني، وأكابر الأولياء كأبي بكر، وعمر، والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار لم يقعوا في هذا الفناء فضلاً عمن فوقهم من الأنبياء، وإنما وقع شيء من هذا بعد الصحابة.

الثالث: فناء الملحدين المنافقين المشبهين، وهو الفناء في الموجود بمعنى أنه يرى أن الله هو الوجود، وأنه لا وجود لسواه لا به، ولا بغيره وهو قول الاتحادية، والزنادقة من المتأخرين الذين يجعلون الحقيقة أنه عين الموجودات، وحقيقة الكائنات تعالى الله عما يقولون.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٠/٢١٨-٢٢٣، ٣٣٧-٣٤٣، ومدارج السالكين بين منازل إياك نعبد، وإياك نستعين: ٣/٣٦٨-٣٨٧.

(١) الحلول: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاً، والمسري فيه محلاً.

وهو نوعان: حلول مقيد قال به البعض، وحلول مطلق قال به الجهمية، وكلاهما باطل.

راجع: مجموع الفتاوى: ١٠/٥٩، والتعريفات: ص/٩٢.

(٢) الاتحاد: هو تصيير الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً، وهو ثلاث أنواع:

الاتحاد المطلق: الذي هو قول أهل وحدة الوجود الذين يزعمون أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، وهذا تعطيل للصانع وجحود له.

الاتحاد المقيد: وهذا ممتنع على الله تعالى أيضاً، لأن الخالق، والمخلوق إذا اتحدا، فإن كانا بعد الاتحاد اثنين كما كان قبل الاتحاد، فهذا تعدد وليس باتحاد، وإن كانا استحالا إلى شيء ثالث، كما يتحد الماء، واللبن، والنار، والحديد، ونحو ذلك مما يثبته النصارى بقولهم في الاتحاد، لزم من ذلك أن يكون الخالق قد استحال، وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد مع غيره، فإنه لا بد أن يستحيل تعالى الله عن ذلك. =

وناهيك في هذا الباب حديث النسوة، مع يوسف، وعدم الإحساس بقطـــع اليد[1] لاستغراقهن بمطالعة جماله، وفنائهن عن الوجود، وإذا كان هـــذا حال الناقصات عقلاً مع بشر، فالمهيمون بحضرة القدس المستغرقون في أنوار جلاله وجماله أولى، وأحرى بالفناء عما سواه.

اللـــهم اجعلـــنا من الواصلين إلى ذلك الأثر لا الواقفين على سماع الخـــبر، وأغـــرقنا في بحـــار التجلي، ولا تجعلنا من العاكفين على ساحل التمني.

قوله: «ودنيء الهمة لا يبالي».

أقول: من ركن إلى الدنيا بشراشره، وقصر نظره على الحطام، وصار في عداد الأنعام لا يبالي بالأمور، ولا يفرق بين الضار والنافع، فهـــو الذي أشير إليه في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

= الثالث الاتحاد الوصفي أو النوعي: وهو أن يحب العبد ما يحبه الله، ويبغض ما يبغضه الله، ويرضى بما يرضى الله، ويحب لله، ويعطي ويمنع لله، فهذا المعنى من الاتحاد حق، وهو حقيقة الإيمان، وكماله كما تقدم.

راجع: مجموع الفتاوى: ٢/٣٣٨-٣٤٠.

(١) يعني بذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتۡ بِمَكۡرِهِنَّ أَرۡسَلَتۡ إِلَيۡهِنَّ وَأَعۡتَدَتۡ لَهُنَّ مُتَّكَـٔٗا وَءَاتَتۡ كُلَّ وَٰحِدَةٖ مِّنۡهُنَّ سِكِّينٗا وَقَالَتِ ٱخۡرُجۡ عَلَيۡهِنَّۖ فَلَمَّا رَأَيۡنَهُۥٓ أَكۡبَرۡنَهُۥ وَقَطَّعۡنَ أَيۡدِيَهُنَّ وَقُلۡنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٞ كَرِيمٞ﴾ [يوسف: ٣١].

وقـــال المصنف: ذاك الذي جهله فوق جهل الجاهلين[١]، لأنه أضل من الأنعام، ولا يتصور جهل فوق هذا.

أو قـــل: من ترك عيش الآخرة، ونعيمها الدائم، وركن إلى الدنيا الفانية، واطمأن بها هو الذي جهله لا يكتنه كنهه، ولا يقادر قدره، وقد ورد أن الآخـــرة لو كانت من الخزف الباقي، والدنيا من الذهب الفاني، فكـــان الواجب على من له مسكة[٢] من العقل اختيار الباقي[٣]، فكيف

---

(١) أخذاً من بيت قاله عمرو بن كلثوم في معلقته التي يذكر فيها أيام بني تغلب ويفتخر بهم، والتي مطلعها:

ألا هـــبي بـــصحنك فاصبحينا ... ولا تبقـــي خمـــور الأندريـــنا

إلى قوله:

ألا لا يجهلـــن أحـــد علينـــا ... فـــنجهل فـــوق جهل الجاهلينا

راجع: شرح المعلقات السبع: ص/٩٤، ١٠٢.

(٢) المسكة على وزن غرفة، وهو من الطعام، والشراب ما يمسك الرمق، ويقال: ليس لأمره مسكة، أي: أصل يعول عليه، وليس له مسكة، أي: عقل، وليس به مسكة، أي: قوة.

راجع: المصباح المنير: ٥٧٣/٢، ومختار الصحاح: ص/٦٢٤-٦٢٥.

(٣) هذا من كلام الفضيل رحمه الله تعالى وليس أثراً كما قد توهمه العبارة.

راجع الإحياء: ٢٠٧/٣، والأحاديث الواردة في ذم الدنيا التي تلهي العبد عن ربه كثيرة كقوله ﷺ: «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما ولاه، وعالم، أو متعلم»، وقوله: «لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء».

راجع: سنن الترمذي مع التحفة: ٦١١/٦، وما بعدها.

والدنيا مزبلة، والآخرة أعلى منزلة؟ ونتيجة ذلك الجهل الدخول في ربقة المارقين من الدين النافرين عنه.

وإذا دخل في زمرتهم، وعدادهم، فالآيات الواردة في قبح حالهم الناعية عليهم بكل سوء في العقبى لا تعد، ولا تحصى، ولا على أحد من الناس تخفى[١].

قوله: ((فدونك صلاحاً)).

أقول: لما بين أن سلوك طريق الحق ماذا أمده، وغايته من القرب من حضرة رب العالمين، والعدول عنه كيف يدخل في ربقة الضالين الخاسرين حث على تعاطي أسباب تلك السعادة، وحذر عن التلبس بما يورث تلك الشقاوة، فعليك بصالح [العمل][٢]، وإياك وما يورث الندامة، والخجل، وقد راعى في ترتيب الأمور المذكورة في العبارة ترتبها حسب نفس الأمر، مع طباق[٣] كل صفة، مع مقابلتها، فإن الصلاح هو الاستقامة على الوجه

---

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٨٩/ب) والغيث الهامع: ق(١٧٨/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٤٣١/٢، وهمع الهوامع: ص/٤٨١.

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) الطباق: الجمع بين الشيء، وضده في الكلام، وهو نوعان:

طباق الإيجاب: وهو ما لا يختلف فيه الضدان إيجاباً، وسلباً كما ذكر المصنف وكقوله تعالى: ﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾ [الكهف: ١٨].

وطباق السلب: وهو ما اختلف فيه الضدان إيجاباً، وسلباً كقوله: ﴿ يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ ﴾ [النساء: ١٠٨].

راجع: البلاغة الواضحة: ص/٢٨٠-٢٨١، والإيضاح للقزويني: ٤٧٧/٢.

المشروع المأمور، فهو أول منازل السائرين إلى الله تعالى، ومقابله الفساد الـــذي هو سلوك طريق الغواية، فإذا لم يكن السائر السالك على الجادة القـــويمة ماذا ينفعه سرى الليالي، وظمأ الهواجر في الفيافي. ثم يترتب على الصلاح الفوز بالرضا، وعلى الفساد خسارة الصفقة وخيبة الرجاء.

ترجو النجاة و لم تسلك مسالكها   إن السفينة لا تمشي على اليبس[1]

وإذا فـــاز بالرضا / ق(١٥٥/أ من أ) قرب من مهمة البعد، إلى ساحة / ق(١٣٥/أ من ب) الحضور.

وإن مـــسه نـــار السخط، فصار في سلك المطرودين عن باب الرحمة الواسعة، وهلك في مفازة الوحشة، والأقطار الشاسعة.

ثم يدخل ذلك في ديوان السعادة، ويتمتع بالنعيم، ويسقط هذا في الدرك الأسفل، ويتجرع الحميم في الجحيم، فتنبه أيها النائم عن سنة الغفلة، والغرور، لعلك تحظى بجوار الله في دار السرور، وتنجو من لهب البعاد، ونار الثبور.

قوله: ((وإذا خطر لك أمر)).

أقول: سالك طريق الآخرة كالتجار المسافرين لنيل الربح، والنجاة من الفقر، وكما أن تاجر الدنيا لا بد له من طريق آمن ليسلم رأس ماله، ويفـــوز بما يرجوه من أنواع الربح، وإلا يذهب رأس ماله على يد قطاع الطريق، ويهلك هو إما بسبب الحرامي، أو بنار الحسرات على فوت رأس ماله، وسوء حاله.

---

(١) البيت للإمام الشافعي رحمه الله تعالى. راجع: ديوانه: ص/٥١.

كذلك سالك طريق الآخرة الشيطان له عدو مبين، ولم يزل بالمرصد، ليحتال كيف يصطاد، وعنده فنون، وأنواع من الحبائل ينصبها في الغدوات، والأصائل.

فعلى السالك - بعد تيقظه، وإرادة سلوك سبيل الآخرة - أخذ العدة لقهر ذلك العدو اللعين الذي لا يفارق المرصد، والكمين، وليس النجاة منه إلا بالتمسك بعروة الشريعة الغراء، فإنها المحجة[1] البيضاء لم ينكب قط سالكها، ولا انتهب يوماً سابلها.

فإذا وقع للسالك شبهة في سلوكه يحاذي بها تلك المحجة، فإن اتصلت بها، فهي من شعبها، وفروعها، فيجزم بسلامة السالك، ونجاته من المهالك، وإن لم تدخل في تلك الفروع فليجانبها، فإنها عين الضلالة وأحبولة من حبائل الشيطان. ثم كما يفسد متاع التاجر بالغفلة عنه، وعدم الكشف عن حاله هل وصل إليه آثار الشمس، أو الماء، أو سائر آفات الأقمشة، ربما وصل إلى المقصد، وهو في غاية النشاط، والسرور

(١) المحجة - بالفتح -: جادة الطريق، مفعلة من الحج، وهو القصد، والميم زائدة، وجمعها المحاج بتشديد الجيم، ومنه قول علي رضي الله عنه: «ظهرت معالم الجور، وتركت محاج السنن».
والبيضاء: الواضحة التي لا لبس فيها، ولا خفاء، ومنه حديث أبي الدرداء.
قال: خرج علينا رسول الله ﷺ، ونحن نذكر الفقر، ونتخوفه، فقال: «آلفقر تخافون، والذي نفسي بيده لتصبن عليكم الدنيا صباً حتى لا يُزيغ قلبَ أحدكم إزاغة إلاَّ هيَه، وايم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها، ونهارها سواء».
راجع: النهاية لابن الأثير: ١/١٧٢-١٧٣، ٤/٣٠١، والمصباح المنير: ١/٦٨-٦٩، ١٢١، وسنن ابن ماجه: ١/٥-٦.

ولما فتح متاعه وجده قد أفسده الحر، أو الماء مثلاً، فذاك أقوى ما يتصوره مـــن الخسارة، وأنهى ما يكون في الحسرات، والندامة، فكذلك السالك يجـــب عليه أن يعرض كل ما يأتي به من الأعمال على محل الإخلاص(١)، ولا يشوبه بالعجب، والرياء، ولا يشينه بالحسد، والأخلاق المذمومة شرعاً.

وإن وقع في قلبك شيء من الأمور المنهية من غير قصد إلى ذلك فلا عليك منه إذ ذلك لا ينقص من عملك شيئاً، لأن الله قد تجاوز عنه.

قوله: «واحتياج استغفارنا».

---

(١) لقبول الأعمال، والطاعات المتعبد بها أصلان، أو شرطان:

الأصل الأول: أن لا يعبد إلا الله، وهو المراد بالإخلاص لقوله تعالى: ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: ١١٢] وقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠] فقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ وقوله: ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١١٢] فهو إخلاص الدين لله وحده.

الثاني: أن لا يعبد الله إلا بما شرع، وهو المراد باتباع الرسول ﷺ، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «اللهم اجعل عملي كله صالحاً، واجعله لوجهك خالصاً، ولا تجعل لأحد فيه شيئاً» وقال الفضيل بن عياض - في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] - قال: «أخلصه، وأصوبه، قالوا: يا أبا علي ما أخلصه، وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً، ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً، ولم يكن خالصاً لم يقبل حتى يكون خالصاً صواباً والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة».

راجع: مجموع الفتاوى: ١٠/١٧٢-١٧٤، وتيسير العزيز الحميد: ص/٥٢٥، وتفسير ابن كثير: ٤/٣٩٧، وتفسير الشوكاني: ٥/٢٥٨-٢٥٩.

أقــول: لما ذكر أن العمل لا يعتد به إلا إذا كان موزوناً بالشرع، منقحاً عن شوائب الرياء، والعجب، وكانت هذه المنــزلة عالية لا يقدر على الوفاء بها كل قاصر، بل ذلك شأن الخلص الموفقين.

فقــال: إنما ذكرت لك ذلك لتسعى في تحصيله بالمواظبة على الطاعات ومخالفــة النفس، والسالك في أول السير لا بد له من تلك الخطرات، فلا يترك - من خوف ذلك - أصل العمل المأمور به، لأن ما لا يدرك كله لا يترك بعضه.

وقد اشتهر أن الرياء قنطرة الإخلاص، وأيد ما قصده بقول من هــو إمــام مشهور في هذا الشأن الشيخ القدوة شهاب الدين عمر[1] السهروردي[2] تغمده الله برضوانه إذ قوله:

(١) وقيل: اسمه يحيى بن حبش بن أميرك، وكنيته أبو حفص، وقيل: أبو الفتح حكيم، متكلم، فقيه، أصولي، أديب، شاعر، ناثر، مناظر ولد في سهرورد، ونشأ بالمراغة، وعاش بأصفهان، ثم ببغداد، ثم بحلب، ونسب إليه انحلال العقيدة، وتزهد زهد مزدك، فأفتى العلماء بإباحة دمه فألقي في سجن حلب وتوفي فيه سنة (٥٨٧هـ) وقد دفع الاختلاف في اسمه، وكنيته البعض إلى ترجمته مرتين على اعتبار أنهما شخصان كما فعله صاحب معجم المؤلفين، وله مؤلفات منها: التنقيحات في أصول الفقه، وحكمه الإشراق، وغير ذلك.
راجع: مرآة الجنان: ٤٣٤/٣، ووفيات الأعيان: ٢٦٨/٦، والعبر: ٢٩٠/٤، وعيون الأنباء: ص/٦٤١-٦٤٦، والنجوم الزاهرة: ١١٤/٦، ولسان الميزان: ١٥٦/٣، وشذرات الذهب: ٢٩٠/٤، والذيل على كشف الظنون: ٣٣٠/٣، وهدية العارفين: ٥٢١/٢، ومعجم المؤلفين: ٣١٠/٧، ١٩٠/١٣-١٩٩.

(٢) سهرورد: بضم أوله، وسكون ثانيه، وفتح الراء، والواو، وسكون الراء ودال مهملة بلدة قريبة من زنجان بالجبال نسب إليها كثير من العلماء.
راجع: معجم الأدباء: ١٨٩/١٣ ومعجم البلدان: ٢٨٩/٣.

اعمــل وإن[1] / ق(١٥٥/ب من أ) خفت العجب مستغفراً بمجمل ما فصله هذا في العمل الذي وزن بميزان الشرع، وكان موافقاً لقانونه. وأما الذي لا يوافقه - فبعد العراض على الميزان، ووجدانه زيفاً - إياك أن تواقعه، الحذر كــل الحــذر، فإن قصدت إليه، ووطنت النفس عليه، فهي معصية، فاستغفر عــنها، فــإن من هيأ أسباب شرب الخمر اليوم ليسكر في غد، ووطن النفس عليه، واغتالته المنية، فهو آثم، ولا بد من بسط الكلام هنا، لأنه مزلة الأقدام.

فنقول: ما يقع في النفوس له خمس مراتب:

الأولى: هواء حس النفس، وهي الواردات التي لا قدرة للعبد على دفعهــا، فــلا مــؤاخذة عليها[2] كما لا ثواب عليها إذ مناط الثواب، والعقاب الأفعال الاختيارية.

الثانية: خواطر النفس، وهو أن يجريها باختياره، ويتردد هل أفعل، أم لا أفعــل؟ وهذا - أيضاً - لا يصلح مناطاً للثواب، والعقاب، لأنه لم يحكم بشيء، والتصورات الخالية عن الحكم لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب لخلوها عن الأحكام، فحيث لا حكم لا ثواب، ولا عقاب.

---

(١) آخر الورقة (١٥٥/ب من أ).

(٢) لقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ولحديث أبي هريرة عند أحمد، وغيره: «إن الله تجاوز لأمتي عن كل شيء حدثت به أنفسها» وفي رواية: «عما حدثت به أنفسها».

راجع: مسند الإمام أحمد: ٣٩٣/٢، ٤٢٥، ٤٧٤، ٤٨١، ٤٩١.

الثالــثة: حديث النفس، وهي رتبة / ق(١٣٥/ب من ب) أعلى[١] من الأولى، والثانــية، ولكن لا قصد إلى الفعل أيضاً إلا أنه أكد الخاطر بأن حدثته نفسه أنه يجب أن يفعله، ولكن لم يهم، و لم يقصد إلى ترجيح الفعل.

[الـــرابعة: الهمّ وهو ترجيح قصد الفعل] وهذه المرتبة تفارق فيها الحـــسنة الـــسيئة، فإن كان الأمر الذي قصده خيراً كتب له حسنة، وإن كـــان معصية لم يكتب عليه ما لم [يعمل أو][٢] يتكلم، وإن ترك السيئة بعد القصد كتبت له حسنة[٣].

والمـــرتبة الخامـــسة: قـــوة القصد، والعزم، واطمئنان النفس إليه والـــركون التام، فذلك مؤاخذ به عند المحققين[٤] للإجماع على المؤاخذة

---

(١) آخر الورقة (١٣٥/ب من ب).

(٢) سقط من (أ) وأثبت بهامشها.

(٣) لحديث ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه تبارك، وتعالى قال: «إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، وإن هم بها فعملها كتبها الله عنده عشر حسنات إلى سبع مئة ضعف إلى أضعاف كثيرة وإن هم بسيئة، فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، وإن هم بها فعملها كتبها الله سيئة واحدة».
راجع: صحيح البخاري: ١٢٨/٨، وصحيح مسلم: ٨٢/١.

(٤) قلت: وشارحنا منهم رحمهم الله تعالى جميعاً، وبهذا التقسيم للإرادة يكون الشارح قد جمع بين النصوص التي وردت بالتفريق بين الهام، والعامل، والتي لم تفرق بينهما، أو بين إرادة، وإرادة، علماً بأن الإرادة - كما ذكر - تختلف، وتتفاوت قوة، وضعفاً فالأحاديث، أو النصوص التي فرقت بين المريد، والفاعل إنما هي فيما دون الإرادة الجازمة: حيث لم يقع الفعل المراد، مع وجود القدرة التامـــة، فهنا ليست =

بأفعال القلوب، ولقوله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار، قالوا: يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟

قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه»[1] جعل علة استحقاق النار الحرص على قتل صاحبه.

= الإرادة جازمة جزماً تاماً، وعلى هذه يحمل حديث «ومن هم بسيئة و لم يعملها» الحديث تقدم. فهذا في رجل يمكنه الفعل، ولهذا قال: «فعملها» «فلم يعملها» ومن أمكنه الفعل فلم يفعل لم تكن إرادة جازمة فإن الإرادة الجازمة، مع القدرة، مستلزمة للفعل.

وأما النصوص التي وردت بالمؤاخذة بأفعال القلوب، وإن لم يباشر أصحابها فعل العمل، أو ارتكابه كمن دعى إلى هدى، أو ضلالة، أو سن سنة حسنة أو سيئة، وكما في الحديث الذي ذكره الشارح في اقتتال المسلمين، وغيره فتحمل هذه النصوص، وغيرها على الإرادة الجازمة، وهي التي يجب الفعل معها إذا كانت القدرة حاصلة، أو هي التي فعل معها الإنسان ما يقدر عليه كان في الشرع بمنزلة الفاعل التام له ثواب الفاعل التام، وعقاب الفاعل التام الذي فعل جميع الفعل المراد حتى يثاب، ويعاقب على ما هو خارج عن محل قدرته.

وقد حقق هذه المسألة بأدلتها، وتقسيماتها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

راجع: مجموع الفتاوى: ١٠/٧٢٠ وما بعدها. وتشنيف المسامع: ق(١٩٠/ب - ١٩١/أ) والغيث الهامع: ق(١٧٩/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٢، وهمع الهوامع: ص/٤٨٢-٤٨٣، وصحيح مسلم: ٨/٦١، في حديث: «من سن سنة حسنة، أو سيئة، ومن دعا إلى هدى، أو ضلالة» إلخ.

(١) راجع: صحيح البخاري: ١/١٦، ٩/٥، ٦٤، وصحيح مسلم: ٨/١٦٩، وسنن أبي داود: ٢/٤١٨، وسنن ابن ماجه: ٢/٤٧٠.

قوله: «فإن لم تطعك الأمارة».

أقول: لما أمر السالك بالاستغفار عن الخاطر القبيح - وقد تقرر أن النفس أمارة بالسوء مائلة إلى الشهوات - فقال: الأمر كذلك إلا أنها أعدى عدوك، فجاهدها - كما تجاهد عدوك الساعي في إزالة حياتك الفانية - بالطريق الأولى: لأنها تزيل حياتك الأبدية، فإن أعانك الله، فغلبت، فذاك التوفيق، والمرام، وإن غلبت هي، فبادر إلى التوبة، فإنها نعم المعونة، والحصن الحصين لا نعمة - بعد الإسلام - أجل منها: لأنها تجب ما قبلها على ما نطق به الحديث الصحيح[1].

فإن عجزت عن دفع شر الأمّارة، وقلّت حيلتك ذكّرْها بهاذم اللذات، ومفرق الجماعات واتل عليها: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] فإنه لا عنان أكبح من ذلك، ولا دواء أنجع منه، ولذلك قال المؤيد

---

(١) الأحاديث الواردة في التوبة، وغفران الذنوب كثيرة لا تحصى منها: حديث عمرو بن العاص عند أحمد في قصة إسلام عمرو، وخالد بن الوليد رضي الله عنهما وفيه: فقدمنا على رسول الله ﷺ، فقدم خالد، فبايع، وأسلم، ثم دنوت، فقلت: يا رسول الله إني أبايعك على أن يغفر لي ما تقدم من ذنبي، و لم أذكر: وما تأخر، قال: فقال رسول الله ﷺ: «يا عمرو بايع، فإن الإسلام يجب ما كان قبله، وإن الهجرة تجب ما كان قبلها» وعند ابن ماجه قوله ﷺ: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له».

راجع: مسند أحمد: ١٩٩/٤، ٢٠٤، ٢٠٥، وسنن ابن ماجه: ٥٦٢/٢ وما بعدها وانظر: صحيح مسلم: ٩١/٨ وما بعدها، وتحفة الأحوذي: ٥١٧/٩ وما بعدها والترغيب والترهيب: ٨٨/٤-١١٦.

بالحكمة ﷺ: «أكثروا ذكر هاذم اللذات فإنه ما ذكره أحد في ضيق إلا وسع، ولا في سعة إلا وضيقها»[١].

هذا إذا كان عدم إقلاع النفس عن المعصية استلذاذاً، وكسلاً. وأما إذا كان يأساً، وقنوطاً استعظاماً من / ق(١٥٦/أ من أ) الذنب، فهذا مقت من الله، وضم ذنب إلى آخر، فتدارك إقلاعها عنه بأن تتلو عليها الآيات الدالة على سعة رحمته تعالى مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

والحديث الذي رواه مسلم: «والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم آخرين، فيذنبون، فيستغفرون، فيغفر لهم»[٢].

---

(١) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أكثروا ذكر هاذم اللذات»، يعنى الموت لقطعه لذات الدنيا، قال الترمذي: هذا حديث غريب حسن، وأخرجه النسائي، وابن ماجه وأخرجه - أيضاً - الطبراني في الأوسط بإسناد حسن، كما أخرجه ابن حبان في صحيحه وزاد «فإنه ما ذكره أحد في ضيق إلا وسعه» إلخ ما ذكره الشارح وفي الباب أيضاً عن أبي سعيد، ورواه الطبراني أيضاً عن ابن عمر مرفوعاً وفي الباب أيضاً عن أنس رواه البزار، والبيهقي، بإسناد حسن قاله المنذري، وغيره.
راجع: تحفة الأحوذي: ٥٩٤/٦، وسنن النسائي: ٤/٤، وسنن ابن ماجه: ٥٦٥/٢، والإحسان بترتيب صحيح ابن حبان: ٢٨١/٤، والترغيب والترهيب: ٢٣٥/٤-٢٣٦.

(٢) رواه مسلم عن أبي هريرة بهذا اللفظ ورواه عن أبي أيوب الأنصاري أيضاً بلفظ آخر كما رواه الترمذي أيضاً عن أبي أيوب رضي الله عنه.
راجع: صحيح مسلم: ٩٤٠٨، وتحفة الأحوذي: ٥٢٣/٩.

قوله: ((وهي الندم)).

أقول: لما ذكر التوبة[1] أراد شرح حقيقتها.

---

(١) التوبة، والتوب كدومة، ودوم قال تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾ [غافر: ٣] وهي لغة: الإقلاع عن الذنب، والرجوع، يقال: تاب، وناب، أو أتاب إذا رجع.

أما في الاصطلاح، فقد عرفت بتعريفات متقاربة منها ما ذكره الشارح فيما يأتي وهي ترجع كلها إلى معنى واحد يجمعها القول بأنها الرجوع عن الأفعال المذمومة إلى الأفعال المحمودة.

والتوبة واجبة سمعاً عند أهل الحق لقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ﴾ [هود: ٣] ولقوله: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [النور: ٣١] ولقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨] ولقوله ﷺ: «يا أيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه، فإني أتوب في اليوم مئة مرة» وفي رواية: «والله إني لأستغفر الله، وأتوب في اليوم أكثر من سبعين مرة».

وعند المعتزلة هي واجبة عقلاً لما فيها من دفع الضرر. ووجوبها على الفور عند عامة العلماء لما في تأخيرها من الإصرار المحرم، ولأن الإنسان لا يدري متى يأتيه أجله، فلو أخرها ربما جاءه أجله بغتة قبل أن يتوب، فيموت، وهو مرتكب للذنب مستمر عليه.

وهي ثابتة، ومقبولة قطعاً لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥] إلا أن المعتزلة قالت: يجب قبولها على الله تعالى عقلاً، وقال أهل السنة والجماعة: لا يجب على الله تعالى عقلاً، وقال أهل السنة والجماعة: لا يجب على الله شيء البتة، وقد تقدم بيان هذا وأن الحق فيما قاله أهل الحق من أتباع السلف الصالح، فهو يقبلها كرماً، وفضلاً.

راجع: صحيح البخاري: ٨٣/٨، وصحيح مسلم: ٧٣/٨، ومسند أحمد: ٢١١/٤، ٢٦٠، ٢٦١، ٤١٠، ٤١١/٥، بالنسبة للأحاديث التي وردت في الحث على التوبة، والأمر بها وانظر تعريفها، وما قيل فيها: مختار الصحاح: ص/٨٠، والمصباح المنير: ٨٧/١، والإرشاد للجويني: ص/٣٣٧، والمعالم في أصول الدين: ص/١٣٦، وشرح المقاصد: =

والمشهور: أن أركان التوبة ثلاثة: الإقلاع عن الذنب في الحال، والندم على الماضي من المعاصي، والعزم على عدم العود في الاستقبال.

قال المصنف: «هي الندم» ثم قال: ولا يحصل إلا بالإقلاع في الحال، والعزم على عدم العود، وكأنه أشار إلى أن الركن الأعظم منها هو الندم[١]، فإنه يستلزم - عرفاً - الإقلاع في الحال، وعدم العود في الاستقبال، ولذلك عرفها - بالندم - كثير من المشايخ[٢] وأما تدارك ما يمكن تداركه، فليس من أركان التوبة، بل من شروطه عند بعض.

قال الإمام - في الشامل -: إن لم يرد التائب المظلمة، فقد صحت توبته، ورد المظلمة حق آخر وجب عليه[٣]، لكن ذكر الإمام الغزالي أن الذنب إن كان بينه وبين الله تعالى فالتوبة تمحوها إن شاء الله، وإن كان بينه وبين العباد، وأمكن الاستحلال منه، فلا بد منه إما بالأداء، أو بالاستحلال، وإلا فيستغفر لصاحب الحق، ويسقط هذا الشرط[٤].

= ١٦٢/٥، والأربعين للغزالي: ص/١٤٣، والمواقف للإيجي: ص/٣٨٠-٣٨٢، وشرح النووي على مسلم: ١٧/٥٩-٦٠، والتعريفات: ص/٧٠، وإحياء علوم الدين: ٤/٣ وما بعدها ومجموع الفتاوى: ١١/٦٦٣.

(١) لقوله ﷺ: «الندم توبة» رواه ابن ماجه في سننه: ٢/٥٦٣.

(٢) كإمام الحرمين، والفخر الرازي، والعضد، والتفتازاني، والغزالي، وغيرهم انظر المراجع السابقة لكل منهم.

(٣) وهو ما قاله في الإرشاد أيضاً: ص/٣٤٠.

(٤) راجع: إحياء علوم الدين للغزالي: ٣/١٦.

وإذا تاب عن ذنب وعاد إليه، ثم تاب ثانياً توبته صحيحة، ولو عاد إلى الذنب في يوم مئة مرة[١]، وكذا تصح التوبة عن بعض الذنوب، مع الإصرار على بعض[٢] آخر، وعن الصغائر والكبائر

(١) وهذا مذهب أهل الحق من السلف، والخلف لحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ - فيما يحكيه عن ربه عز وجل - قال: «أذنب عبد ذنباً، فقال: اللهم اغفر لي ذنبي، فقال تبارك وتعالى: أذنب عبدي ذنباً، فعلم أن له رباً يغفر الذنب، ويأخذ بالذنب، ثم عاد، فأذنب، فقال: أي رب اغفر لي ذنبي، فقال - تبارك وتعالى -: عبدي أذنب ذنباً، فعلم أن له رباً يغفر الذنب، ويأخذ بالذنب، ثم عاد، فأذنب، فقال: أي رب اغفر لي ذنبي، فقال - تبارك وتعالى -: أذنب عبدي ذنباً، فعلم أن له رباً يغفر الذنب، ويأخذ بالذنب اعمل ما شئت، فقد غفرت لك» قال عبد الأعلى: لا أدري أقال في الثالثة، أو الرابعة: اعمل ما شئت؟! وذهبت المعتزلة إلى اشتراط ثلاثة أمور في التوبة: رد المظالم، وأن لا يعاود ذلك الذنب، وأن يستديم الندم، وهي عند الجمهور غير واجبة فيها هذه الشروط إذ رد المظالم عندهم واجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر، ولأن عدم المعاودة أصلاً، فلأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً، ثم يبدو له، والله مقلب القلوب، وأما استدامته للندم: فلأن الشارع أقام الحكمي مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان ولما في التكليف فيها من الحرج المنفي عن الدين.

راجع: صحيح مسلم: ٩٩/٨، والإرشاد للجويني: ص/٣٤١-٣٤٢، والمواقف: ص/٣٨١، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٦٩٩/١١-٧٠١.

(٢) وهذا هو مذهب أهل الحق من السلف، والخلف، وذلك للإجماع على صحة إسلام من أصر على بعض معاصيه، ولأن حقيقتها الرجوع، والندم والعزم، وقد وجدت.

وقال أبو هاشم من المعتزلة لا تصح، ولا تقبل إلا بالتوبة من جميع الذنوب، إذ الندم إنما هو لقبحها، وهو شامل لكل المعاصي، ورد عليه بأن الشامل للكل هو القبح لا قبحها.

راجع: الإرشاد للجويني: ص/٣٤٠، والمعالم للرازي: ص/١٣٧، والمواقف للإيجي: ص/١٨١، وشرح المقاصد: ١٦٩/٥.

إجماعـــاً[١]، والصغائر، وإن كفرت باجتناب الكبائر[٢] إلا أن المذنب ربما لا يعيش إلى وجود المكفر.

قوله: «وإذا شككت».

أقـــول: ما وزن بالشرع، فإن كان مأموراً به، أو منهياً عنه، فقد تقدم حكمه.

وإن كان مشكوكاً فيه بأن تكون له شائبة من كل واحد، فإن نظر إلى الفـــتوى، فالأصـــل الحل، وإن نظر إلى التقوى، فالواجب الاجتناب احتياطاً، وحذراً من الوقوع في الحرام.

ولـــذلك قـــال ﷺ: «دع مـــا يريبك إلى ما لا يريبك»[٣]. فطين الشارع، وثياب / ق(١٣٦/أ من ب) ملابس النجاسة الأصل فيهما عدم النجاسة، والتقوى تقتضي الاجتناب.

---

(١) مذهب أهل الحق تجب التوبة من الصغائر، كما تجب من الكبائر، وقال أبو هاشم: لا تجب التوبة على من عرف أنه لا عقاب فيها وإن كانت صغيرة محرمة، لأن التوبة - عنده - إنما تجب من العقاب وهو محجوج بإجماع المسلمين على التوبة من الصغائر والكبائر، لأن النصوص لم تفرق بين صغيرة، وكبيرة، بل هي عامة في كل ذنب.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٩٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٤٣٤/٢، والغيث الهامع ق: (١٨٠/ب) وهمع الهوامع: ص/٤٨٣-٤٨٤.

(٢) لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].
ولقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾[النجم: ٣٢].

(٣) الحديث رواه أحمد، والترمذي، والنسائي، وابن حبان، والحاكم والبيهقي عن الحسن ابن علي رضي الله عنهما قال: حفظت من رسول الله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا =

وما حكاه عن الجويني: من أن المتوضئ إذا شك في الغسلات هل هي الرابعة، أو الثالثة؟ يترك الغسلة.

ومدركه: أن ترك السنة أهون من ارتكاب البدعة.

ومدرك الجمهور: أن ذلك إذا تحققت البدعة، وهنا لم تتحقق، ولهذا لو شك أصلى ثلاثاً، أم أربعاً؟ فإنه يأتي بركعة أخرى[١]، وما وقع في بعض الشروح[٢] يأتي بركعتين[٣] سهو ظاهر.

قوله: «وكل واقع بقدرة الله».

أقول: قد تقدم أن الأمور كائنة بإرادة الله، وقدرته، والعبد له الكسب ليس له الإيجاد، بل هو شأن الرب تعالى، وتقدس والخلاف هنا، مع الجبرية[٤]، والقدرية.

= يريبك، فإن الصدق طمأنينة، وإن الكذب ريبة» قال الترمذي: هذا حديث صحيح. وللحديث قصة ذكرها الإمام أحمد أن الحسن أخذ تمرة من تمر الصدقة فألقاها في فمه، فانتزعها رسول الله ﷺ بلعابها، فألقاها بالتمر، ثم قال: إنا لا نأكل الصدقة، وذكر الحديث السابق، كما رواه أحمد أيضاً عن أنس بدون ذكر القصة.

راجع: مسند الإمام أحمد: ١/٢٠٠، ٣/١٢، ١٥٣، وتحفة الأحوذي: ٧/٢٢١-٢٢٢، والمستدرك: ٢/١٣، ٤/٩٩، والسنن الكبرى: ٥/٣٣٥.

(١) راجع: تشنيف المسامع: ق(١٩٣/أ) والغيث الهامع: ق(١٨١/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٥، وهمع الهوامع: ص/٤٨٤.

(٢) جاء في هامش (أ): «الزركشي».

(٣) قال الزركشي: «ولهذا لو شك أصلى ثلاثاً أم أربعاً، فإنه يأتي بركعتين، مع احتمال الوقوع في الزيادة» تشنيف المسامع: ق(١٩٣/أ)..

(٤) الجبرية: من الجبر، وهو إسناد فعل العبد إلى الله وأنه مجبور على أفعاله الاختيارية كما ذكر الشارح، وقد تقدم ذلك.

أمـــا الجـــبرية، فإنهم جعلوا العبد مجبوراً محضاً لا تأثير لقدرته[1] لا كـــسباً[2]، ولا إيجاداً، وهذا باطل بأول الفكر إذ لا نشك في أن حركة المرتعش تباين حركة المختار، ويدرك ذلك الصبيان، والبله. والقدرية على أن أفعال العباد الاختيارية[3] / ق(١٥٦/ب من أ) واقعة بقدرتهم، وإرادتهم إيجاداً لا صنع للرب فيها غير الإقدار، والتمكين.

---

(١) القدرة: هي القوة على الشيء، وهي مرادفة للاستطاعة، والفرق بين القوة، والقدرة: أن القوة تضاف إلى العاقل، وغير العاقل فتكون طبيعية، وعقلية كما في قولنا: قوة التيار، وقوة الجسم، وقوة الخيال، على حين أن القدرة لا تضاف إلا إلى الكائنات العاقلة كما في قولنا: قدرة المربي، وقدرة الحاكم، وقدرة الإدارة.
واصطلاحاً: هي الصفة التي يتمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة، فهي صفة الإرادة، أو هي صفة تؤثر وفق الإرادة.
راجع: التعريفات: ص/١٧٣، والمواقف: ص/١٥٠، وشرح المقاصد: ٣٤٧/٢.

(٢) الطوائف كلها متفقة على الكسب، ولكنهم اختلفوا في حقيقته فزعمت القدرية: أنه إحداث العبد لفعله بقدرته، ومشيئته استقلالاً، وليس للرب صنع فيه، ولا هو خالق فعله، ولا مكونه، ولا مريداً له.
وقالت: الجبرية: الكسب اقتران الفعل بالقدرة الحادثة من غير أن يكون لها فيه أمر.
والقول الحق: أن معنى الكسب هو أن العباد فاعلين حقيقة لأفعالهم فهم من هذه الحيثية صاروا مكتسبين لها، وهي أي أفعالهم مخلوقة للرب فالفعل غير المفعول، فالعبد فعله حقيقة، والله خالقه، وخالق ما فعل به من القدرة، والإرادة، وخالق فاعليته.
راجع: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: ص/٢٦٧-٢٦٩.

(٣) آخر الورقة (١٥٦/ب من أ).

ومذهب أهل الحق التوسط بين الإفراط، والتفريط، وهو أن الإيجاد من الله، والكسب من العبد، وعليه يعاقب، ويثاب، والمسألة مذكورة في المطولات على وجه أبسط من هذا[١].

قوله: «ومن ثم الصحيح أن القدرة لا تصلح للضدين».

لما تقرر أن الكل بقدرته تعالى إيجاداً، وأن قدرة العبد إنما تتعلق بالفعل كسباً، فهي لا توجد إلا عند المباشرة، لأنها عرض لا تبقى زمانين، وهذا معنى قول الأشعري: إن الاستطاعة مع الفعل، وإذا كان القدرة حادثة، مع الفعل، فقد صح أنها لا تصلح إلا لأحد الضدين[٢].

---

(١) تقدم ذكر الخلاف فيها، مع الإحالة إلى مراجعها: ص/١٩٦ وانظر: تشنيف المسامع: ق(١٩٣/ب - ١٩٤/ب) والغيث الهامع: ق(١٨١/ب) والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٥، وهمع الهوامع: ص/٤٨٥.

(٢) ذهب الأشعري، ومن تبعه إلى أن القدرة على الفعل لا تصلح للضدين لاستحالة اجتماعهما، فاستطاعة الإيمان توفيق، واستطاعة الكفر خذلان، ولا تصلح إحداهما لما تصلح له الأخرى.

واتفقت المعتزلة على أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات، لكن على مرور الأوقات إذ يمتنع وقوع مثلين في محل واحد، بقدرة واحدة في وقت واحد، واختلفوا في تعلقها بالضدين، فجوز أكثرهم ذلك على سبيل البدل.

وأبو هاشم منهم فصل، وتردد بين القدرة القائمة بالقلب، والقدرة القائمة بالجوارح، ولو أردت ذكر تردده لطال المقام في ذلك.

وذكر الفخر الرازي أنه إن كان المراد من ذلك المزاج المعتدل، وتلك السلامة الحاصلة من الأعضاء، فهي صالحة للفعل، والترك، والعلم به ضروري، وإن كان المراد منه أن =

وقد سبق أن الاستطاعة تطلق على سلامة الآلات.

والأسباب - أيضاً - عند الأشعري، وإنما قال: الصحيح؛ لأن مذهب بعض أهل السنة[١] أن القدرة صالحة للضدين على سبيل البدل[٢]، ولكن لا يستقيم على أصل الشيخ أن الاستطاعة، مع الفعل.

= القدرة ما لم تنضم إليها الداعية الجازمة المرجحة، فإنها لا تصير مصدراً لذلك الأثر، وأن عند حصول المجموع لا تصلح للضدين، فهذا حق، وهذا إشارة منه إلى الجمع بين الأقول.

قلت: وأصل الخلاف في هذه المسألة هو هل الاستطاعة مع الفعل، أو قبله؟

فمن قال بالأول - وهو الصحيح - منع صلاحية القدرة للضدين، ومن قال بالثاني جوز ذلك.

راجع: المعالم للرازي: ص/٩٠، والمحصل له: ص/١٥٣، والمواقف للإيجي: ص/١٥٣-١٥٤، وشرح المقاصد: ٢/٣٥٧-٣٦٠، وتشنيف المسامع: ق(١٩٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٨٢/أ)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٥، وهمع الهوامع: ص/٤٨٥.

(١) وهذا القول للقلانسي من الشافعية، وحكي عن أبي حنيفة، وابن شريح، ومعنى هذا أنها إذا اقترنت بالإيمان صلحت له دون الكفر، وإن اقترنت بالكفر صلحت له دون الإيمان.

راجع: تشنيف المسامع: ق(١٩٤/ب)، والغيث الهامع: ق(١٨٢/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٨٥.

(٢) البدل - لغة -: العوض، وبدل الشيء غيره، والخلف منه، والأصل في التبديل تغيير الشيء عن حاله، والأصل في الإبدال جعل الشيء مكان شيء آخر، واصطلاحاً - عند الفلاسفة، وهو المراد هنا - الشيء الذي تجعله مكان غيره، أو تأخذه عوضاً عنه. وعند النحاة: تابع مقصود بما نسب إلى المتبوع دونه.

راجع: مختار الصحاح: ص/٤٤، والمصباح المنير: ١/٣٩، والتعريفات: ص/٤٣، وقطر الندى: ص/٣٠٨.

والعجز[١]: مقابل القدرة اتفاقاً.

وإنما الخلاف في أن التقابل بينهما من أي قبيل؟ فالمتكلمون: على أن التقابل بينهما بالتضاد، فكل منهما صفة وجودية.

والفلاسفة: على أن التقابل بينهما بالعدم، والملكة. وتوقف الإمام[٢]، ولا يخفى أن تفريع المصنف عدم صلاحية القدرة للضدين على كون الكل بقدرته تعالى غير واضح لما علمت أن هذا فرع كون الاستطاعة، مع الفعل.

قوله: «ورجح قوم التوكل».

---

(١) العجز - لغة -: من عجز عن الشيء عجزاً من باب ضرب إذا ضعف عنه، وأعجزه الشيء: فاته، وعجزه تعجيزاً: ثبطه، أو نسبه إلى العجز.
واصطلاحاً: هو عرض ثابت مضاد للقدرة عند الجمهور، وذكر الفخر في المحصل بأن العجز عند بعض الأصحاب صفة وجودية، وهو ضعيف، وذكر في «المعالم» بأن العجز عبارة عن عدم القدرة ممن شأنه أن يقدر على الفعل.
وعرفه أبو هاشم من المعتزلة: بأنه عدم ملكة لقدرة وهو ما سبق عن الفخر.
راجع: مختار الصحاح: ص/٤١٤، والمصباح المنير: ٢/٣٩٣، والمحصل للرازي: ص/١٥٤، والمعالم له: ص/٩٠.

(٢) المراد به الإمام فخر الدين الرازي فقد توقف في المحصل، حيث ذكر القول السابق ثم قال بعده: «وهو ضعيف لعدم الدليل، والذي يقال ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعيف، لأنا نساعد على أن كليهما محتمل، وأنه لولا الدليل لبقي ذلك الاحتمال» المحصل: ص/١٥٤، بينما اختار في المعالم تعريف الفلاسفة للعجز كما تقدم ذكره.
راجع: تشنيف المسامع: ق(١٩٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١٨٢/أ)، وهمع الهوامع: ص/٤٨٥.

أقـــول: قد اختلف في أن التوكل[١]، والتفويض أفضل، أم مباشرة أسباب الرزق بالتجارة، وسائر الصنائع؟

فــذهب إلى كـــل مذهب منها ذاهبون، وفصل آخرون بأن هذا مختلف باختلاف الناس[٢].

---

(١) التوكل - لغة -: إظهار العجز، والاعتماد على الغير، والاسم منه التكلان.
واصطلاحاً: الاعتماد على الله تعالى وقطع النظر عن الأسباب، مع التمكن منها أو هو الثقة بما عند الله، واليأس عما في أيدي الناس.
راجع: مختار الصحاح: ص/٧٣٤، والمصباح المنير: ٢/٦٧٠، والتعريفات: ص/٧٠، وشرح الجوهرة: ص/١٩٢.

(٢) اختلف العلماء في التوكل، والاكتساب أيهما أفضل؟ فرجح قوم الاكتساب: وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كالبيع، والشراء لأجل الربح، وتعاطي الدواء من أجل الصحة، ونحو ذلك لما سيأتي من الأدلة التي ذكرها الشارح، ولما فيه من كف النفس عن التطلع لما في أيدي الناس، ومنعها من الخضوع لهم، والتذلل بين أيديهم، مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله، ومواساة المحتاجين، وصلة الأرحام ورجح آخرون التوكل للنصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣] وغيرها من الآيات الكثيرة، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لو أنكم توكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً، وتروح بطاناً» رواه أحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، وغيرهم.
راجع: المسند: ١/٣٠، ٥٢، وتحفة الأحوذي: ٧/٨، وسنن ابن ماجه: ٢/٥٤٠-٥٤١، والمستدرك: ٤/٣١٨. ولأنه حاله عليه الصلاة والسلام، وحال أهل الصفة، وفي الحديث الثابت في صفة الذين يدخلون الجنة بغير حساب ﴿وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢] وهو من رواية أبي هريرة، وعمران بن حصين، وسهل بن سعد =

فإن كان السالك ممن لا يرى تعسر أسباب الرزق شاقاً عليه، ولا يمنعه ذلـــك من القيام بطاعته على الوجه الأبلغ، فالتجرد للعبادة أفضل، وإن كان يـــرى ذلـــك شاغلاً لسره بحيث يكون جسده في العبادة، ونفسه سائرة في الآفـــاق، وملتفـــتة إلى اللذات جامحة، فالأفضل في حقه تعاطي الأسباب، وبه يجمع بين الأحاديث الواردة في باب التوكل، والحث على طلب الحلال.

وفي صحيح البخاري: «أن داود عليه السلام كان يأكل من كسب يـــــده»[1] والتوكل لا يضاد الكسب، فإن الكاسب - أيضاً - متوكل على الله في حصول المطلوب غايته: أنه يباشر المقدمات.

= وفيه: «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب قالوا: ومن هم يا رسول الله؟ قال: هم الذين لا يكتوون، ولا يسترقون، وعلى ربهم يتوكلون..» إلخ رواه مسلم: ١/١٣٦-١٣٧، وغيره ولأنه ينشأ عن مجاهدة النفس، والأجر على قدر المشقة، ولما فيه من ترك ما يشغل عن الله تعالى، والوثوق بما عنده، مع حيازة مقام السلامة من فتنة المال، والمحاسبة عليه، وذهب آخرون إلى التفصيل، وأن ذلك يختلف من شخص لآخر مستدلين بالحديث السابق فيمن يدخلون الجنة بغير حساب، وهذا ما اختاره المصنف وغيره من شراح كلامه، وغيرهم، وخالفه الشارح كما سيأتي.

راجع: الإحياء للغزالي: ٤/٢٤٣ وما بعدها، وكتاب الأربعين له: ص/١٨٠، وتشنيف المسامع: ق(١٩٥/أ)، والغيث الهامع: ق(١٨٢/ب)، والمحلي على جمع الجوامع: ٢/٤٣٦، وهمع الهوامع: ص/٤٨٥-٤٨٦، وشرح الجوهرة: ص/١٩٢.

(١) عن المقدام رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده».

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: «أن داود عليه السلام كان لا يأكل إلا من عمل يده». راجع: صحيح البخاري: ٣/٧٠-٧١.

ونقــل عن شيخ الطائفة الجنيد[1]: «ليس التوكل ترك الكسب إنما التوكل سكون القلب إلى الموعود من الله».

وقال بعضهم: اكسب ظاهراً، وتوكل باطناً.

وأصــل هــذا ما روي: أن رجلاً قال: أرسل ناقتي يا رسول الله، وأتوكل؟ قال: «لا اعقلها وتوكل»[2].

---

(١) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم، شيخ الطائفة الصوفية من العلماء بالدين، مولده ومنشأه، ووفاته ببغداد، أصل أبيه من نهاوند، وكان يعرف بالقواريري نسبة لعمل القوارير، وعرف الجنيد بالخزاز، لأنه كان يعمل الخز، قال أحد معاصريه: ما رأت عيناي مثله، الكتبة يحضرون مجلسه لألفاظه، والشعراء لفصاحته، والمتكلمون لمعانيه، وهو أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد، وقال ابن الأثير في وصفه: إمام الدنيا في زمانه. وضبط مذهبه بقواعد الكتاب، والسنة، ولذا كان إمام هدى كما قال ابن تيمية، ومن كلامه: طريقنا مضبوط بالكتاب، والسنة، من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، ولم يتفقه لا يقتدى به. توفي سنة (٢٩٧هـ، وقيل: ٢٩٨هـ).
راجع: حلية الأولياء: ٢٥٥/١٠، وصفة الصفوة: ٢٣٥/٢، وتأريخ بغداد: ٢٤١/٧، والكامل لابن الأثير: ٦٢/٨، وطبقات الشعراني: ٧٢/١.

(٢) رواه الترمذي من حديث المغيرة بن قرة السدوسي قال: سمعت أنس بن مالك يقول: قال رجل: يا رسول الله أعقلها، وأتوكل، أو أطلقها، وأتوكل؟ قال: «اعقلها، وتوكل». قال عمرو بن علي: قال يحيى: «وهذا عندي حديث منكر» قال أبو عيسى: «وهذا حديث غريب من حديث أنس لا نعرفه إلا من هذا الوجه» وقد روي عن عمرو بن أمية الضمري عن النبي ﷺ، وهو صحابي مشهور. واستنكره الإمام يحيى بن سعيد القطان لأجل المغيرة بن قرة لأنه لا يعرف حاله، وقال غيره: كان كاتب يزيد بن المهلب، وفتح معه جرجان في أيام سليمان بن عبد الملك.

راجع: تحفة الأحوذي: ٢٢٠/٧-٢٢١، وميزان الاعتدال: ١٦٥/٤، والتقريب: ٢٧٠/٢.

وكان سيد الرسل، وهادي السبل قدوة المتوكلين ظاهر بين درعين[١] يوم أحد[٢].

وقد تحرر من هذا أن المختار غير ما أشار إليه المصنف من أنه يختلف باختلاف الناس: لأن الاكتساب إذا لم ينافِ التوكل، فالأفضل - في حق الكل - مباشرة الأسباب، مع التوكل على الله[٣].

---

(١) عن السائب بن يزيد عن رجل قد سماه: «أن رسول الله ﷺ ظاهر يوم أحد بين درعين» رواه أبو داود، وابن ماجه، وأحمد وأخرجه الترمذي عن الزبير بن العوام بلفظ: «كان على النبي ﷺ درعان يوم أحد» قال الترمذي: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث محمد بن إسحاق»، ومحمد بن إسحاق إمام المغازي صدوق يدلس ورمى بالتشيع، والقدر كما قال الحافظ.

راجع: مسند أحمد: ٣/٤٤٩، وسنن أبي داود: ٢/٣٠، وتحفة الأحوذي: ٥/٣٤٠-٣٤١، وسنن ابن ماجه: ٢/١٨٦.

(٢) أحد: بضم أوله، وثانيه معاً: اسم جبل ظاهر المدينة، وهو جبل أحمر في شمالي المدينة، قال فيه الرسول ﷺ: «هذا جبل يحبنا، ونحبه» وكانت عنده الغزوة المشهورة.

راجع: مراصد الإصلاع: ١/٣٦، ومعجم ما استعجم: ١/١١٧، وانظر الحديث في فضله صحيح البخاري: ٥/٢٣١-٢٣٢.

(٣) وهذا ما رجحه بعض المحققين، والشارح منهم لأن تحقيق التوكل لا ينافي السعي في الأسباب التي قدر الله سبحانه وتعالى المقدورات بها، وجرت سنته في خلقه بذلك، فإن الله أمر بتعاطي الأسباب، مع أمره بالتوكل، فالسعي في الأسباب بالجوارح طاعة له، والتوكل بالقلب - عليه إيمان به، علماً بأن الأعمال التي يعملها العبد ثلاثة أقسام، ولتحرير محل الخلاف أذكرها ثم أبين القسم الذي جرى فيه الخلاف الذي سبق ذكره آنفاً.

القسم الأول: الطاعات التي أمر الله عباده بها، وجعلها سبباً للنجاة من النار، ودخول الجنة، هذا لا بد من فعله، مع التوكل على الله فيه، والاستعانة به عليه. =

وكـيف يوازي الجلوس - في المساجد، وانتظار ما يأتي به أحد إليه من الـبر، والصدقات التي هي / ق(١٥٧/أ من أ) أوساخ الناس - الإنفاق في سـبيل الله، وإطعام الجائع، وستر العورة، وفك الرقاب قال تعالى - في مقام الذم على التكاسل عن سلوك طريق السعادة -: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَـٰمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ [البلد: ١٣-١٦].

ويتفرع - على ما قلنا - ما عرفه المصنف على مذهب التفصيل من أن إرادة التجـريد[1] / ق(١٣٦/ب مـن ب) مع داعية الأسباب شهوة

= والثاني: ما أجرى الله العادة به في الدنيا، وأمر عباده بتعاطيه كالأكل عند الجوع والشرب عند العطش، والاستظلال من الحر، ونحو ذلك، فهذا أيضاً واجب على المرء تعاطي أسبابه، ومن قصر فيه حتى تضرر بتركه، مع القدرة على استعماله، فهو مفرط يستحق العقوبة، لكن الله قد يقوي بعض عباده من ذلك على ما لا يقوى عليه غيره، فإذا عمل بمقتضى قوته التي اختص بها عن غيره، فلا حرج عليه، ولهذا كان النبي ﷺ يواصل في صيامه، وينهى عن ذلك أصحابه معللاً ذلك بقوله: «إني لست كهيئتكم إني أطعم وأسقى».

والثالث: ما أجرى الله العادة به في الدنيا في الأعم الأغلب، وقد يخرق العادة في ذلك لمن يشاء من عباده، وذلك كالدواء لمن أصابه المرض، هل الأفضل له التداوي، أو تركه لمن حقق التوكل على الله، وهذا هو محل الخلاف الذي سبق ذكره قبل قليل، وعليه يحمل اختيار المصنف المذكور في الشرح.

راجع: كتاب الأربعين للغزالي: ص/١٨٦، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٠/٢٠، وجامع العلوم والحكم لابن رجب: ص/٣٨٠، وتشنيف المسامع: ق(١٩٥/ب).

(١) آخر الورقة (١٣٦/ب من ب).

خفية، لأنه إذا كان بالظاهر متجرداً في الخلوة للعبادة، وقلبه في الأسواق، وأنواع المعاش، فتجريده غير معتد به، فذلك شهوة خفية، لأنها باطنة لا يطلع عليها غيره تعالى، وكذلك سلوك الأسباب الموصلة إلى أنواع البر، والصدقات، ومع ذلك يطلب الإنسان ترك ذلك، والانقطاع إلى نوافل الطاعات انحطاط عن الذروة إلى الحضيض يرشد إلى هذا الحديث المتفق عليه: «اليد العليا خير من اليد السفلى»(١)، وفي بعض الروايات الصحيحة أن العليا هي المنفقة.

ثم قل - لي -: أعثمان بن عفان أفضل إذ جهز(٢) جيش العسرة(٣)،

---

(١) عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال - وهو على المنبر، وهو يذكر الصدقة، والتعفف عن المسألة -: «اليد العليا خير من اليد السفلى، واليد العليا المنفقة، والسفلى السائلة» هذا لفظ مسلم.

راجع: صحيح مسلم: ٩٤/٣، وصحيح البخاري: ١٤٥/٢، وتحفة الأحوذي: ٧/٧-٨.

(٢) جهز المسافر: هيأ له جهازه، وجهاز السفر - بالفتح - أهبته، وما يحتاج إليه في قطع المسافة، وبالفتح قرأ السبعة في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ﴾، ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ﴾ [يوسف: ٥٩، ٧٠].

راجع: مختار الصحاح: ص/١١٥، والمصباح المنير: ١١٣/١، وقد قال النبي ﷺ: «من جهز جيش العسرة، فله الجنة» فجهزه عثمان رضي الله عنه بثلاث مئة بعير بأحلاسها، وأقتابها، وألف دينار.

راجع: صحيح البخاري: ١٧/٥، وتحفة الأحوذي: ١٩١/١٠-١٩٣.

(٣) العسرة هي غزوة تبوك: لأنهم خرجوا إليها في شدة من الأمر، وسنة مجدبة وحر شديد، وعسر من الزاد، والماء، قال قتادة: «خرجوا إلى الشام عام تبوك في لهبان الحر =

أم أبو هريرة، وأصحاب الصفة[1].

ومن ينظر بنور التوفيق علم الأشياء على ما هي عليه.

واعلم أن هذا الذي ذكرناه إنما هو أفضل، فيمن أعطي قوة الجمع بينهما، ومن كان ضعيفاً لا يقدر على الجمع - فإذ دخل في تحصيل الأسباب فاته القيام بالعبادات، وإن اشتغل بها، وترك الأسباب، وله نفس قانعة، مطمئنة، وقد التذ بالغذاء الروحاني في الخلوة، وشرب من صفو ذكر الله ما أرواه عن شرب مكدرات الدنيا - فذلك من الواجب عليه لزوم الخلوة، وعدم مخالطة الأسباب.

= على ما يعلم الله من الجهد، أصابهم فيها جهد شديد، حتى لقد ذكر لنا أن الرجلين كان يشقان التمرة بينهما، وكان النفر يتداولون التمرة بينهم، يمصها هذا ثم يشرب عليها، ثم يمصها هذا، ثم يشرب عليها، فتاب الله عليهم، وأقفلهم من غزوهم» قال تعالى: ﴿ لَقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ١١٧].

راجع: صحيح البخاري: ٦/٢-٣، وتفسير ابن كثير: ٣٩٧/٢، وفتح القدير للشوكاني: ٤١٣/٢-٤١٤.

(١) الصفة: هي التي ينسب إليها أهل الصفة من أصحاب النبي ﷺ كانت في مؤخر المسجد النبوي الشريف، وعلى شماله كان يأوي إليها من فقراء المسلمين من ليس له أهل، ولا مكان يأوي إليه، وعامة أهل الصفة إنما كانوا من فقراء المهاجرين لأن الأنصار كانوا في ديارهم.

راجع: مجموع الفتاوى: ٣٨/١١، ٥٧.

فشأن الشطان، مع هذا أن يوسوس له، ويقول: أنت قاعد تنتظر من أين يأتيك لقمة تسد بها جوعتك، أين أنت من كسب الحلال الذي كان شأن الأنبياء، والصديقين؟

أمالك أسوة بأبي بكر الصديق[1]، وعمر بن الخطاب، وأشراف الصحابة؟ لو خرجت، وتسببت في تحصيل حلال، وتناولت بعضه، وتصدقت ببعضه كان خيراً لك من عبادة سنين، وقصده إفساد وقته، وإبطال ما هو عليه.

وبضد ذلك، مع من يقوم بفرائضه، وبعض سببه، وينفق على عياله، ويحتمل المشاق، والتعب، ويكف نفسه عن مذلة السؤال، وهو ماش على طريقة وسطى، فيأتيه، ويقول: ما هذا التعب الذي أنت فيه؟ ألم تصدق قول الله، وقول رسول الله - في كم آية، وكم حديث - أنه ضمن لعباده الرزق؟ وقد جف القلم بما قدر لك لا يزيد، ولا ينقص، فيا أيها المسكين لم لا تنقطع إلى ذكر الله تعالى وعبادته؟ وقد بقي لك من العمر أيام تتلافى فيها ما أسلفت من السيئات.

وقصده بهذا الوسواس إيقاع ذلك الماشي - على الاستقامة - في أودية الأفكار.

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها قالت: «لما استخلف أبو بكر الصديق قال: لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مؤنة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال، ويحترف للمسلمين فيه».

راجع: صحيح البخاري: ٣/٧١.

وإذا انقطـــع، ودخل الخلوة جاء من طريق آخر، وقال - له -: خربت بيـــتك بيدك، وربما كان لك بقية من العمر، وإلى متى يكون حالك هكذا، في الفقـــر؟ ولا يجوز لك الرجوع إلى ما كنت فيه، فإنه عار عليك تصير ضحكة للـــناس يقولـــون: لم يقـــدر على متاعب الرياضة، فلم يزل يضيع عليه وقته، ويكدر عليه حاله لا من هؤلاء، ولا من هؤلاء[1]. / ق(١٥٧/ب من أ).

فالموفق من نظر في أحواله، وافتقدها ساعة، فساعة لئلا يفسد عليه وقته بعد إيقانه بأن مراد الله لا يتخلف، وأنه وإن علم ذلك كله لا يصونه عن مكائده إلا عنايته - تعالى.

ونحـــن نسأل الله تعالى الإعانة، والتوفيق في الأمور كلها، ونعوذ به من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا إنه ولي الإعانة، والتوفيق.

هـــذا آخر ما قصدنا شرحه من كتاب جمع الجوامع، وقد وفق الله الكـــريم بمنه ختمه يوم الخميس الثاني من رجب الفرد سنة إحدى وستين وثمـــان مئة تجاه باب الجنة في المسجد الأقصى. ونسأل الله تعالى أن يجعل خاتمتـــنا جنته بمحمد، وآله، وصحبه[2]، والحمد لله رب العالمين [وحسبنا الله، ونعم الوكيل][3].

---

(١) آخر الورقة (١٥٧/ب من أ).

(٢) تقدم ذكر الخلاف في التوسل بالرسول ﷺ، وبيان ما هو الأولى أما بالنسبة للتوسل بغيره ﷺ فالمحققون على منعه. راجع: ص/٣٤٤ من هذا الكتاب الهامش.

(٣) ما بين المعكوفتين زيادة من (ب).

[علقـــه - لنفسه، ولمن شاء الله من بعده من نسخة مؤلفه، الشيخ شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني عفا الله عنه، وعن والديه، وعن مشائخه - أقل عباد الله، وأحوجهم إلى عفو ربه، أحمد بن محمد بن عمر(١) الـــشافعي الشهير والده بجكم غفر الله له، ولوالديه، ولمشائخه، وأحبته، وجمـــيع المـــسلمين، في مدة، متفرقة آخرها نهار الأحد يوم العشرين من شوال سنة (٨٩٣هـــ) أحسن الله خاتمتها، وصلى الله، وسلم على سيدنا محمد، وآله، وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين](٢).

* * *

(١) لم أعثر له على ترجمة، في الكتب التي اطلعت عليها.

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة من (أ).

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الكتاب الخامس في الاستدلال

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الكتاب السابع في الاجتهاد والتقليد

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الخاتمة في بعض مسائل التصوف

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة